

الاستشراق

قراءة نقدية

د. صلاح الجابري

الاستشراق
قراءة نقدية

الكتاب: الاستشراق قراءة نقدية

التّأليف: د. صلاح الجابري

الإخراج الفني وتصميم الغلاف: عبد الله الكردي

التّدقيق العامّ والمراجعة اللغوية: إسماعيل الكردي

الطّبعة الأولى: حزيران 2009

النّاشر: دار الأوائل للنّشر والتّوزيع والخدمات الطّباعيّة

سورية - دمشق - ص ب 10181

هاتف: 00963 11 44676270/1/2

فاكس: 00963 11 44676273/4/5

جوّال: 00963 933 411550 / 00963 933 327951

00963 988 629948

البريد الإلكتروني: *alawael@scs-net.org*

موقع الدّار على الإنترنت: *www.daralawael.com*

د. صلاح الجابري

الاستشراق
قراءة نقدية

الأوائل

قرؤوا فوصلوا.... لنقرأ حتَّى نصل

تنويهٌ مُهمٌّ

من أجل تواصل أكثر مع السَّادة القُرَّاء، فقد خَصَّصْنَا آخر(16) صفحة من هذا الكتاب لمنشورات **الدار**؛ حيثُ يجد السَّادة القُرَّاء قائمة بمنشورات **الدار**، ولمحة إلى كُلِّ كتاب أصدرتْهُ **دار الاوائل**.

هذه القائمة تعطي انطباعاً عامّاً عمَّا تنشُرُهُ **دار الاوائل** من آراء، كما تُعطي لمحة عامَّة إلى الخطِّ الذي تنتهجه **الدار**، وهذا – بلا شكٍّ – سيجعل التَّواصل أسرعَ، وأقربَ، وأصدقَ.

فنرجو من السَّادة القُرَّاء قراءةَ هذه الصّفحات بتأنٍّ، وتدبُّر، ونرجو مُراسلتنا بمُلاحظاتكم، واستفساراتكم، عن الكُتُب التي تنشرها **دار الاوائل**.

الفهرس

المقدمة

يحاول البحث تفكيك بنية الرؤية الاستشراقية، بغية الكشف عن الخطابات الثاوية فيها والمتخفِّية تحت ستار دعوى المنهجية العلمية والحياد الموضوعي.

إن مُجرَّد تحليل رؤية ما بصورة موضوعية وتعرية خفاياها المتجاوزة للموضوعية، يمثِّل - في حدِّ ذاته - تحييداً لها، وتذويباً لحدّتها؛ لأن التفكيك يهشّم وحدتها وصلابتها المدَّعاة.

والحقيقة أن الذي يزيد في هذا التفكيك ويمنحه شرعيته العلمية ارتباط العلوم الإنسانية في العالم الغربي بالإمبريالية، ممَّا ساهم في خلق انطباع لدى المثقف المسلم بارتباط تلك العلوم ببُعد أيديولوجي عقائدي، وهذا ما يزيد في إصرارنا على الحكم بمجانبة معظم البحث الاستشراقي، الكلاسيكي، تجاه الشرق الإسلامي لروح الموضوعية والنزاهة العلمية.

ويتمثل هذا الارتباط الأيديولوجي بكون الاستشراق يمثِّل قراءة العقل الغربي للعالم الشرقي، وبالنتيجة هو موقف خاصّ لإنسان صاحب حضارة وفكر معيَّنين، موقف ليس موضوعياً، ولا حيادياً تجاه موضوعه. فالموضوعية - إن وُجد لها معنى في القراءة الاستشراقية، لا تخرج عن أمانة تطبيق آليات الذهنية الغربية، وخلفياتها الثقافية والمعيارية، على الموضوع المدروس، بحيث يبقى الباحث أميناً على النتائج التي تنتهي إليها تلك المنهجية والرؤية المرتبطة بها.

ولو تناولنا الاستشراق بجميع معانيه، لبدا لنا أنه يمثِّل تقابلاً مع موضوعه «الشرق». ويمكن أن نحصر تلك المعاني في ثلاثة: المعنى الجَغرافي؛ أيْ كونه مشتقّاً من الشرق، الذي هو جهة شروق الشمس، أو العالم الذي يقع في جهة شروق الشمس، بالنسبة للغرب الأوروبي. ومن هنا؛ فهذا تقابل جَغرافي. والمعنى الثاني، هو المعنى الأيديولوجي، بكونه ينبثق من نظرة الإنسان الغربي للشرق، بصفتها نظرة إنسان، يحمل إرثاً ثقافياً وقيمياً خاصاً، يؤثِّر على نظرته للأشياء، ويُقولبها في انسجام مع تلك الأوليات الثقافية، ومن دون أيِّ استقلال عنها، وهذا هو التقابل الأيديولوجي. والمعنى الثالث هو المعنى العِرْقي، ويعني أن الاستشراق مُنساق، من منطلق الإحساس بالتفوُّق العِرْقي والحضاري، فالدارس (الفاعل) هو الرجل الأبيض، صاحب العقلية الحضارية بالفطرة، والمدروس (المُنفعل) هو الشرقي، صاحب العقلية الأسطورية والخرافية بالفطرة، ولذلك فنظرته للآخر هي نظرة صاحب الحضارة المركزية للأطراف المتخلِّفة من العالم.

ولكننا لم نكتف بهذا التفكيك الذي تناول الجوانب الأنثروبولوجية والسياسية والدينية، بل تجاوزناه إلى طرح رؤية إيجابية تجاه بناء أساسيات الواقع الفكري للإسلام ومرتكزاته الرئيسة. ففي الوقت الذي فشلت فيه سلطة الكنيسة في أوروبا في تحقيق أهدافها، واستبدلتها أوروبا بالعلمانية، التي حقَّقت نجاحاً كبيراً، الأمر الذي استهوى العديد من المثقّفين المسلمين، فإن الفشل كان ملازماً لها في العالم الإسلامي، فهي تعيش

- اليوم - غربتها في العالم الإسلامي، وهو ما يطلق عليه أتباعها أزمة أو فشل العلمانية. وهو فشل حتمي، في رأينا؛ لأنها تبنَّت أسلوباً، يتصادم - مباشرة - مع عواطف الجماهير، التي قرنته - دائماً - بأسلوب الاستعمار الغربي، ومناهجه، فشعرت أنها تُسْتَدْرَج لتبني نمطه الفكري، كان هذا على الصعيد النظري، أمَّا على المستوى العملي؛ فالحكومات والأحزاب العلمانية التي تسمَّى «وطنية»، كانت هجيناً غريباً من العلمانية والأصولية الدينية، أو ازدواجية هجينة مشوَّهة، شعاران هما مُجرَّد شعارين يُرفعان في وقت الأزمات فقط، وفي الحالات الطبيعية، فالسائد هو ملكية فردية استبدادية.

ولكنْ؛ يجب أن نعترف - مع ذلك - أنه ليس العلمانية - فقط - هي التي فشلت في نقل مجتمعات العالم الثالث إلى الأمام، وإنما يشمل ذلك النماذج الدينية الأصولية أيضاً، فقد تبنَّى النموذجان، العلماني والديني كلاهما، الأسلوب الاستبدادي والقهري، فضلاً عن أن بعض الأصوليات الدينية في العالم الإسلامي ليس لديها مفهوم عن التطوُّر أصلاً، بل لا تعترف به، إن لم تتبنَّ مفهوماً معاكساً، يعود بها إلى الوراء، إلى فكر الأوائل، وطبيعة حياتهم.

ففي هذا البحث محاولة جادَّة لبناء منهج، وإيضاح رؤية، من منطلق سياق حضاري إسلامي، يتجاوز الأحكام الانفعالية، والرؤى السطحية، المليئة بالشعارات والقوالب الفارغة، وإنما النظر إلى الإسلام بوصفه قيمة معرفية، وارتقاء حضارياً، يتوقف على عملية دفع حقيقية، وهذا الدفع لا يمكن أن يحصل من دون إعادة بناء الوعي، والكشف عن البناء المعرفي العالمي للإسلام.

وإذا كان المفكِّر **إدوارد سعيد** (رحمه الله) قد استطاع أن يقدِّم تفكيكاً رائعاً لبنية الاستشراق من منطلق الثقافة الغربية ذاتها وأدواتها المنهجية، فإننا ارتأينا أن لا نكرِّر ما فعله سعيد من عمل عظيم، وإنما انطلقنا من تساؤل آخر، نعتقد أنه مُكمِّل للتساؤل الذي انطلق منه. فنحن نعتقد أنه قد انطلق من التساؤل الآتي: إذا كان الاستشراق قد طرح بنيته المعرفية حول الشرق، وقد اكتملت هذه البنية، فهل نستطيع أن نفكِّك هذه البنية بآليات العقلانية المستنبتة داخل الثقافة الغربية نفسها؟ ونجح سعيد نجاحاً منقطع النظير، واكتشف أمراً خطيراً، وهو أن الصورة التي كوَّنها الاستشراق عن الشرق هي صورة وهمية تمثيلية، ولولا إلمام سعيد بآليات الثقافة الغربية المعاصرة، اللغوية واللسانية، والأنثروبولجية، والتاريخية، لما استطاع أن يقدِّم هذا الكشف. وسؤالنا نحن هو: هل يمكن أن نفكِّك البنية المعرفية للاستشراق، من منطلق رؤية نقدية إسلامية، تتوخَّى أقصى درجات الموضوعية؟

إن هذا الأمر قد يصبح مُجرَّد شعار، من دون عرض وإيضاح للرؤية والمنهج الإسلاميين، ويحتاج الأمر إلى أن نقابلهما بما طرحه الاستشراق، أو أن نناقش الاستشراق في ضوء رؤية ومنهج إسلاميين محدَّدين. ونحن لا ندَّعي أننا قدمنا كل هذا في هذه الدراسة القصيرة، وإنما يمكن أن ندَّعي أن هذه الدراسة مُجرَّد مدخل لدراسات أعمق، وأكثر امتداداً في داخل المشروع الاستشراقي التقليدي والحديث، أو لما يُسمَّى علاقة الغرب بالإسلام.

وتمثّلت منهجيتنا في محاولتنا تسويغ الوحي داخل التاريخ، ولم نجد أيَّ تناقض، وفقاً للمسلّمات الفلسفية، في قيادة الوحي للحياة، والأصحّ، في تحريكه لقوى التاريخ المختلفة. وهذا هو معنى الحركة الجوهرية التي ينفرد بها الفكر الإسلامي في تعليل الواقع التاريخي والبشري. فالعوامل المادية التي يعوّل عليها المستشرق في خلق الحضارة والتاريخ، غير مرفوضة، وإنما هي لا تكفي - في ظروف معينة - لتحقيق التغيير والنهوض الحضاري، وإنما تحتاج - في أنماط معينة من الحضارة - إلى دفع وتحريك من مصادر عليا، العقل، والوحي. المصدر الأول (المادي) هو مصدر عام يمكن أن يكون أساس العديد من الحضارات التي ظهرت في التاريخ، ومنها الحضارة الغربية المعاصرة، وهو الأسلوب الذي يميّز المشروع الفكري للعلمانية، بوصفها حركة عقلانية، تعطي قيمة كبرى للإنسان والطبيعة بطريقة تعزله عن أي اتصال بعالم غيبي، أو إلهي. لكن هذا الطريق ليس الوحيد في الكون لبناء الحضارات واعتماد الإنسان، كقيمة كبرى، فإن المنهج الذي يقوم على العقل والوحي السماوي أمر واقع في تاريخ البشرية، وربما كان المنهج الوحيد الذي استطاع أن يمتد تأثيره من أبعد الحضارات قِدَماً إلى المرحلة الحالية التي تشهد تعثُّر المشروع الإسلامي الأول. وكان من حسن حظ المسلمين أن يكون الوحي هو المحرِّك لتلك الحضارة؛ لأنه يترك أملاً حقيقياً بمعاودة الكرة الحضارية من جديد، إذا توفَّرت ظروفها، فالحضارة التي تُبنى على أساس المحاولة والخطأ تخضع لفعل سنن التاريخ والحياة، التي تقودها من دور النشوء إلى دور الأوج والازدهار، ثم دور

الذبول والانحطاط، أمّا الحضارة لتي تستمدُّ أساسها من سنن واقعية موضوعية (إلهية)، فلا يمكن تصوُّر انهيارها؛ لأنها لا تخضع لمراحل الفناء، فهي التي توجِّه سنن التاريخ، لا أن سنن التاريخ والحياة توجِّهها وتنقلها من مرحلة إلى أخرى. وسيبقى الوحي ممثَّلاً بالقرآن الكريم هو المحرِّك الأبدي لهذه الأمة، لكن التحريك بحاجة إلى مُتَحرِّك، إلى قابل لهذه الحركة الإلهية، وللأسف مازال المسلمين ليسوا أهلاً لهذا الاندفاع، لأسباب عديدة، ليس هذا محل تناولها.

الفصل الأول:

سلطة الاستشراق - الاستشراق السلطة

مركزية الثقافة:

الاستشراق سلطة مارست قوتها بأساليب مختلفة، وعبر تحقُّقات متنوِّعة، حدَّدتها الظروف المرحلية والإقليمية، السياسية والاقتصادية، والاستشراق هو فكرة الغرب عن الشرق، تلك الفكرة التي تجسَّدت في الواقع – عبر مراحل تاريخية – بالصورة التي ترسمها الظروف، وتجيزها، فاتخذت صورة التبشير الديني تارة، وصورة التمثيل التصويري (تصوير الشرق) تارة أخرى، وصورة الاستعمار المباشر تارة ثالثة، وفي كل تلك التجسُّدات والتحقُّقات، فإنّ طبيعة الثقافة السائدة، والمسيطرة، هي ثقافة إمبريالية، تمثيلية، وليست انعكاسية؛ أيْ لا ترمي إلى تصوير واقع موضوعي، وإنّما تسعى إلى تصوير شعور داخلي، مثار بمناسبة موضوع خارجي هو(الشرق).

وإذا كانت القوة سلطة، فإنّ التمثيل، أو إعادة الإنتاج سلطة أخرى أيضاً، وهذه السلطة مستمدَّة من مستويات، بحثية وثقافية، تحكمها النزعة الاستعلائية، والإحساس بالتفوُّق الجنسي(العنصري)، فضلاً عن التفوُّق الثقافي .

وإذا كان من البداهات التي لا يمكن تجاوزها، انطلاق المستشرق من قناعات ورؤى خاصة بالعالم الغربي، (ذلك إنّه ما من أحد ابتكر - أبداً - طريقة لفصل الباحث عن ظروف الحياة، وعن حقيقة انشباكه (واعياً أو لا واعياً) في طبقة، في طقم من المعتقدات، وفي منزلة اجتماعية، أو عن مُجرَّد فاعلية كونه عضواً في مجتمع) [1]، وإذا لم يتوفر منهج قادر على تحييد تلك الرؤى والقناعات المسبقة، فسوف يترتَّب على ذلك أن لا تكون الصورة التي يرسمها لموضوع مرن وقابل للتشكُّل (مثل الشرق)، انعكاساً للواقع الموضوعي، بقدر ما هي انعكاس لتلك الرُّؤى المسبقة، بل انعكاس للإسقاطات والرغبات المكبوتة، التي تسعى إلى إخراج تلك الرؤى والقناعات والعقائد، وبسطها، بصورة معينة، بمناسبة موضوع معين، وهنا يتحول الشرق إلى مُجرَّد مناسبة، لإثارة مخيلة الباحث الغربي، لتمثيله وتشكيله وفقاً لرؤاه الخاصة؛ ذلك أنّ تلك الرؤى المسبقة، سوف تمنع الشرق من أن يعرض ذاته بالصورة التي هو عليها في الواقع، وسوف تمارس سلطة كابحة قامعة، من أجل فرض إسقاط جديد على الواقع، تتشكَّل ملامحه وفقاً لتلك المسبقات العقيدية والثقافية. وقد عبَّر أحد المستشرقين المعاصرين عن فعالية تلك المسبقات بقوله:(إنّ النظرة المسبقة، أو الحكم المسبق موجودان على الدوام، ولا يمكن التخلُّص منهما؛ إذ إنّ المستشرق أو الباحث ينتمي إلى حضارة أخرى غير الحضارة التي يدرسها....فالنظرة المسبقة موجودة شئنا أم أبينا...موجودة بشكل جبري،

---

(1) سعيد، إدوارد، الاستشراق، المعرفة السلطة الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط1، 1981، ص44.

ولا نستطيع التخلُّص منها، بل هي السمة المميزة للدراسات الاستشراقية عن الدراسات التي يقوم بها أبناء البلدان الشرقية الإسلامية لحضارتهم وثقافتهم...)[1].

عملياً، وبقطع النظر عن التنظيرات الغربية، فإن الثقافة الغربية لم تكن ثقافة حوارية، تجيز هوية الثقافات الأخرى، إنما هي ثقافة تسلُّطية قمعية، تلغي الآخر، وتمارس عليه دور الوصاية السلطوية، وهو دور يعيد تشكيل الواقع، وفقاً لرغبات، وقناعات، ومخطَّطات استثمارية هادفة، وليس وفقاً لواقع موضوعي؛ فالمجتمع الغربي، مجتمع متعدِّد الثقافات، والعلاقة السائدة بين هذه الثقافات هي علاقة صراع وقمع، وليست علاقة حوارية، وكان من نتيجة ذلك أن تطغى أشكال ثقافية معينة على أخرى، فيحصل التسلُّط الذي هو نوع من القيادة الثقافية. وغالباً ما تكون السيطرة حليفة الثقافات المدعومة برؤوس أموال أقوى، بل الثقافات التي تتيح توفير أكبر قدر ممكن من المصلحة والنفعية، وأكثرها ارتباطاً بالمؤسسات السياسية للدول الكبرى.

والحقيقة أنه من الطبيعي أن يتفوَّق الوعي المحمَّل بثقافة نشطة وفعالة على الوعي ضعيف الثقافة، ويلغيه، ويمكن تمثيل هذا الصراع الغربي، الداخلي والخارجي، الثقافي والاقتصادي، بالسمكة الكبيرة التي تأكل السمكات الصغيرة الضعيفة، التي لا تستطيع مقاومة ضخامة وقوة السمكة الكبيرة، التي تتقدم نحوها بكل هدوء وسكينة؛ لتبتلعها، في حين تقاوم السمكات الصغيرة عبثاً، طلباً للنجاة.

---

(1) رودنسون، رسالة الجهاد الليبية، 1988، ص398.

الاستشراق والثقافة الغربية:

ما الاستشراق إلا تعبير عن تخارج الثقافة الغربية، فإذا كان تسلُّط الثقافة يرسم صورة الثقافة الغربية في الداخل، فإنّ تسلُّط الاستشراق يرسم صورة تلك الثقافة في الخارج، وبتعبير آخر؛ إنّ العلاقة التي ترسمها ثقافة التسلُّط، أو سلطة الثقافة الغربية مع الثقافات، التي تقع خارج حدودها الجَغرافية، ليست علاقة حوارية أيضاً، بل علاقة قمع وإلغاء، أو إقصاء، وهذا الإلغاء لا يتمُّ تنفيذه بممارسة نوع من الإنكار الحضاري السلبي المباشر، وإنّما عن طريق إعادة تقديم الآخر بصورة تمثيلية تحقّق القناعات والأحكام المسبقة، التي تحملها ذهنية الغربي عن الشرق، إنّه نوع من التحريف والتزييف للآخر، وإذا علمنا أنّ الأسطورة هي إسقاط المحتوى النفسي على الواقع العيني، فإنّ الاستشراق، والشرق الغربي، ممارسة فكرية أسطورية غربية.

الاستشراق - إذنْ - حالة من حالات تخارج الثقافة الغربية، والمنظور الذي ترسمه هذه الثقافة في تخارجها، تتحكَّم فيه المعيارية التالية: التَّفوُّق الأوروبي على الشرق، والفوقية العِرْقية، والمركزية الغربية (الثقافية والسياسية)، (فكرة كون الهوية الأوروبية متفوِّقة، بالمقارنة مع جميع الشعوب والثقافات غير الأوروبية. وثمَّة، بالإضافة إلى ذلك، تسلُّط الأفكار الأوروبية عن الشرق، التي تعيد - بدورها - تأكيد التفوُّق الأوروبي على التخلُّف الشرقي، ملغية - عادةً - احتمال أنّ مفكِّراً أكثر

استقلالية وأكثر شكّاً قد يشكّل وجهة نظر مغايرة حول هذه المسألة)[1].
وتلك المعيارية شاملة، إلى حدّ يجعل احتمال تبنّي معيارية أخرى مُجرَّد شذوذ عن القاعدة.

الاستشراق، الثقافة، الاستعمار:

لقد عزَّزت التَّطوُّريَّة الاجتماعية تلك النظرة؛ لتُحقِّق رغبة الإنسان الأوروبي في القرن الثامن عشر، في ترتيب سائر الشعوب الأخرى في سُلَّم التَّطوُّر، الذي يحتلُّ - هو - قمَّة هرمه، ومحاولة منه للعثور على تبرير وتعليل علمي لتنوُّع الثقافات، وتباينها، وتفاوتها؛ لتسويغ الهيمنة الأوروبية على باقي أقطار المعمورة، غير الأوروبية. وهو ما وجد صيغته الفلسفية في أفكار **هيجل**(1770-1831) خصوصاً في كتابه (**محاضرات في فلسفة التاريخ**)[2].

يُسوِّغ هيجل للمجتمع المدني، بوصفه «دولة خارجية»، أن يبحث في الخارج (الشعوب الأخرى) عن الحلول التي تسمح له بتذليل صعوباته الداخلية، والحلول التي يعنيها هيجل هي المواد الأولية، والمنافذ التي تتيح له المحافظة على توازنه الداخلي، الذي يهدِّده تمرُّد الرعاع الحتمي[3]. لقد وجدت أوروبا في بعض التنظيرات الفلسفية مرتكزاً لتسويغ الاستعمار

---

(1) سعيد، إدوارد، المصدر السابق، ص42.

(2) يفوت، سالم، حفريات الاستشراق، في نقد العقل الاستشراقي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1989، ص17.

(3) لوفيفر، جان بيار، هيغل والمجتمع، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993،ص49.

تحت شعار تمدين العالم المتخلف،على الرغم من أنّ هيجل يرى أنّ المجتمع المدني (لا يصمد إلا على حساب عدم مساواة النُّمُوِّ بين الشعوب، الذي يسمح له بأن ينقل إلى الأضعف المظاهر الأشد سلبية لنموِّه الخاص)[1].

وهذا هو الحلُّ الحتمي للمشكلات الداخلية، التي يعاني منها تكوين المجتمع المدني، كما يفترض التنظير الهيجلي، على الرغم من أن هيجل لا يرى فيه الحلّ الناجح على المدى الطويل، (فالاستعمار يقدِّم مخرجاً للأمراض التي يعاني منها المجتمع المدني؛ «إنه يزوّد قسماً من السكان بالعودة إلى المبدأ العائلي»؛ أيْ يتيح له أن يبدأ، في الخارج، من جديد وجوداً أصبح هنا مستحيلاً، إلا أن هذا الحلَّ ليس حلاً بالطبع، أو على الأقلّ، ليس إلا حلاً شكلياً: إنه ليس سوى نقل المشكلة التي ستنتج ثانية إلى ما لا نهاية له، في شكل متفاقم دائماً؛ إذ إن المجتمع المدني- بنُمُوِّ قدرته- يعدِّد حاجاته، وهكذا يتعرَّض هو نفسه إلى نزاعات يتعذَّر حلُّها أكثر فأكثر: إنه المثال نفسه على ما يُسمِّيه هيجل، فضلاً عن ذلك اللانهائية السيئة ذات المحتوى الخارجي الصرف الذي هو سلبي وحسب، وقد فشل في أن يحلَّ - إيجابياً - التناقض الصادر عنه.

إذنْ؛ يجب أن لا تكون لدينا أوهام أكثر من اللازم حول قيمة هذا العلاج، الذي هو - بالأحرى - حيلة. ولذلك على المجتمع المدني - لضمان وحدته وسلامته - الرجوع إلى وساطة وحيدة: الجماعة التي لا تعمل خارج المجتمع المدني كالاستعمار، وإنما داخله)[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص49.

(2) المصدر نفسه، ص50-51.

والحقيقة أن ماركس أنهى الكتاب الأول من رأس المال بفصل حول الاستعمار بصفته حلاً لتناقضات المجتمع الرأسمالي، الذي مصيره الفشل ذاته؛ إذنْ؛ إنه لا يفعل سوى نقل التناقض. إلا أن الجماعة - عند ماركس - تصبح تجمُّعاً حرّاً للعمال، وتنفذ إلى التنظيم السياسي[1].

وسوف نجد في الفصل القادم، كيف أن الماركسية وجدت في الاستعمار، ليس حلاً للتناقض الداخلي للمجتمع المدني فحسب، وإنما حلاً لتخلّف مجتمعات العالم الثالث، بصفته آلية تحوُّل من نمط إنتاجي متخلّف (إقطاعي) إلى نمط رأسمالي متقدِّم نحو الاشتراكية.

وفي كل ذلك، تتحكَّم علاقة الصراع بين ثقافة هي سلطة وهيمنة في الوقت نفسه، وثقافة أخرى مقابلة نقيض لها، هي ثقافة ضعف وخمول، وعطالة؛ ومن هنا؛ تردَّد الفكر الإمبريالي بين مقولتين متناقضتين، هما فرض كون العطالة صفة أبدية لا تحتمل الحلَّ، وهو ما تفترض النزعة العِرْقية ضمنياً، وبين النزعة التَّطوُّريَّة التي تفتح السبيل إلى نقل المجتمعات المتخلفة إلى مصاف الحداثة والمَدَنِيَّة الغربية، وفي الوقت نفسه، تلغي الفروقات والخصوصيات بين ثقافات الشعوب.

وقد عبَّر روبنز عن سلطة الثقافة الأوروبية بقوله: (تلك أوروبا العجوز انتصرت هنا وهناك في العالم، وجعلت من نفسها قوة مرجعية كونية، فكان لقاؤها بالثقافات الأخرى التي جلبها التوسُّع الإمبريالي بمثابة معادلة تبشير وإخضاع وترويض. وفي اللقاء مع الإسلام حدث الصدام الأكثر عمقاً،

(1) المصدر نفسه، هامش ص51.

ووُصِم هذا الدين/ الثقافة بصفات المحافظة والجمود والتعصُّب والتأخُّر والإقطاع الأبدي واستحالة التحديث، أو استحالة أن يُنجَز أيّ تحديث خارج السياق الطويل من الاستعمار والإخضاع والنشاط التبشيري، أو بمعزل عن اقترانه بإيحاءات الغزو الصليبي)[1].

وإذا كان منطلق الاستشراق من هذه النظرة الاستعلائية، فإنّ قيمته تكمن في النظر إليه لا بوصفه رؤية موضوعية (حيادية) للشرق وثقافته، بل بوصفه تعبيراً عن القوة الأوروبية - الأطلسية بإزاء الشرق. وتكمن قيمته الأداتية - في أحسن الأحوال - في كونه إنشاءً لغوياً عن الشرق، استقطب مجموعة مناهج، تطوَّرت عبر الزمن.

وبرزت تلك السلطوية - بشكل واضح - خلال مرحلة الهيمنة الأوروبية، منذ أواخر عصر النهضة حتى الوقت الراهن. ولقد ظهر المستشرق؛ لأنه كان يمتلك القوة اللازمة لتواجده في الشرق، ليس بوصفه ذاتاً تشعر بغربتها في منطقة جَغرافية لا تنتمي إليها، ولا إلى تاريخها الثقافي، بل بوصفه صاحب السلطة العليا (ثقافياً وسياسياً)، (لقد كان العالِم، أو الباحث، أو الإرسالي، أو التاجر، أو الجندي في الشرق، أو فكَّر بالشرق؛ لأنه كان قادراً على أن يكون هناك، أو على أن يفكِّر به، دون مقاومة تُذكَر من جانب الشرق)[2]، **ومن هنا، فإنّ صورة الشرق التي يقدِّمها الاستشراق هي إعادة إنتاج للشرق، بوعي غربي، استخدم أساليب بحثية مختلفة،**

---

(1) تعقيبات على الاستشراق (إدوارد سعيد)، ترجمة وتحرير: صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1996، ص24.

(2) سعيد، إدوارد، الاستشراق، ص43.

سيطر عليها الأسلوب التخيُّلي والمنطق الصوري غير المحكوم بواقع تجريبي، ممَّا مثَّل - في أغلبه - تعبيراً عن رغبات مكبوتة، ومقموعات، وإسقاطات، ومخطَّطات استثمارية هادفة.

لم يكن البُعْد السياسي للاستشراق بُعداً ثانوياً، بل مثّل أمراً جوهرياً، إنعكس في الثقافة، والبحث، والمؤسَّسات، فقد امتدَّت الثقافة؛ لتغطي المجالات كافة، وتوجِّهها نحو تحقيق مجموعة كاملة من المصالح، والحفاظ عليها بوسائل ثقافية متنوِّعة. ومن هنا؛ برز الاستشراق كإرادة فَهْم عالم الشرق، والسيطرة عليه، ولذلك فإنّ هذا البُعْد السياسي - الثقافي للاستشراق جعله أقلّ ارتباطاً بالشرق منه بالعالم الغربي.

وفي هذا الإطار ينقل ليبوك عن أحد زملائه هونتر قوله: (**لقد قمنا بدراسة شعوب الأراضي المنخفضة، بشكل لم يقم به أيُّ منتصر، وبشكل لم تُدرس أو تُفهم فيه قبيلة خاضعة للسيطرة. فنحن نعرف تاريخهم، وعاداتهم، وحاجاتهم، ونقاط ضعفهم، بل وأحكامهم المسبقة؛ وهذه المعرفة الخاصة قد أتاحت لنا توفير قاعدة للإرشادات السياسية، التي يمكن ترجمتها بالحذر الإداري، والإصلاح اللازم في حينه، وهذا ما يرضي الرأي العام**)[1]. والأخطر من ذلك أن العلوم الأنثروبولوجية المعاصرة نشأت في هذا الجو، الذي تهيمن عليه الإمبريالية العالمية، فأضحى - من الصعوبة - الفصل بين نتائج هذه العلوم والتوجُّهات الاستعمارية الهادفة إلى نهب ثروات الشعوب، ومسخ ثقافاتها؛ وفق مخطَّط سياسة التماثل أو التطابق.

---

(1) جيرار، لكلرك، الإنثروبولوجيا والاستعمار، ترجمة د. جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1990، ص38.

ولقد تمَّ توظيف الاستشراق كوسيلة معلوماتية لاستعمار العالم الثالث. هذا ما حصل للإنثروبولوجيا الاجتماعية، التي بقي نطاق بحثها محصوراً في العالم الثالث، أو جزء منه. ولهذا العلم تفسيره الخاصّ للعالم الثالث، وهو تفسير يخضع لشروط تاريخية محدَّدة؛ فالمجتمعات التقليدية (مجتمعات العالم الثالث) كانت جميعها خاضعة للاستعمار، وقد وُصفت بالبدائية؛ لأنّها كانت صالحة للخضوع لسيطرة الاستعمار، ومع ذلك، لم يكشف علماء الإنثروبولوجيا - إلا مؤخراً - مدى العلاقة بين الاستعمار وبين العلم الذي يمارسون. لقد بدا لهم صعباً - بالطبع - التعامي عن الواقع، وهو أنّ المجتمعات الأخرى - غرض دراستهم - كانت - أيضاً - مجتمعات مُستعمَرة، ولكن ذلك لم يدفعهم إلا نادراً لمراجعة علاقة الإنثروبولوجيا بالاستعمار[1].

(1) لكلرك، جيرار، الإنثروبولوجيا والاستعمار، ص11-12.

التمثيل والتماثل

البُعْد الثقافي للتمثيل:

التمثيل هو إعادة بناء الشرق بعيداً عن واقعه، ووفق مسلّمات ذهنية غريبة عن ذلك الواقع، يُراد لها أن تحتلَّ موقع الحقيقة الواقعية، مستبعدة الواقع التاريخي والنفسي للأمم الشرقية، ومستبدلة إياه بصورة خيالية، ابتكرتها مخيّلة الإنسان الغربي، ورسمتها ريشة قلمه، معيداً - بذلك - ترتيب الوقائع والأحداث بالطريقة التي تُرضي غروره وإحساسه بالفوقية، بتعبير آخر، إنّها أَسْطَرَةُ للشرق من قِبل الذهن الغربي.

إنّ تعامل المخيال الغربي مع الشرق يتبع أسلوب التمثيل إذنْ، ويعبِّر التمثيل عن محاكاة صور ورؤى مسبقة في الذهنية الغربية، وليس من وظيفة التمثيل أن يعكس واقعاً موضوعياً، بتعبير آخر، لا يمثِّل التمثيل استحضاراً للشرق، بقدر ما هو إقصاء له، وإلغاء، وإعادة إنتاج لشرق متخيَّل، يُشبع الرغبة الغربية، والمقموعات التاريخية، فالشرق الذي يتعامل معه الغربي هو شرق مخلوق ذهنياً (إسقاطياً)، ومفروض على واقع خارجي، هكذا يتمُّ التعامل مع الشرق منذ نهاية القرن الثامن عشر، وحتى يومنا هذا. لا يتم التعامل مع واقع موضوعي، بل مع واقع افتراضي. ومهما فعل الشرق وغيَّر وقدَّم، فهو ليس إلا ذلك الهجين المُخلَّق عبر مخيّلة المستشرق، والمكتسب كل خصائص الصورة البشعة المرسومة عنه تاريخياً. ولقد انطوى فهم المشرق الإسلامي بالنسبة إلى الغرب (على محاولة تحويل تنوُّعه إلى جوهر وحداني غير

قابل للتطوُّر، وقلب أصالته إلى نسخة منحطَّة من الثقافة المسيحية، ومسخ شعوبه إلى كاريكاتورات مثيرة للرعب...) [1]. ومثل أية سلعة رائجة، كان الشرق المصنع ممنوعاً من التبدُّل، وإذا حدث ودخل جزء من تاريخه في تناقض مع خصائص السلعة كما رسمها المستشرقون، فإنّ هذا الجزء سيُقمَع ويُبطَل ويُلغى [2]. **(التاريخ والاقتصاد والسياسة ليست على أيِّ قدر من الأهمية هنا، الإسلام هو الإسلام، والشرق هو الشرق)** [3].

التمثيل - إذنْ - لا يعرض حقيقة موضوعية تستحقُّ التقدير، بل هو تقييم ينسجم مع القناعات المسبقة للغربي بأن الشرق أدنى مستوى، من الناحية العِرْقية والثقافية، من الغرب. إنّ الشرق غير قادر على أن يحكم ذاته، أو يمثِّل ذاته ، وبالتالي؛ فإنّه يجب أن يكون محكوماً من ذات عليا هي الذات الغربية. واللغة (وليس الواقع الموضوعي)، هي المصدر الأول، وربما الوحيد، الذي أخرج تلك التمثيلات؛ لأنها نظام من الرموز يستخدم وسائل كثيرة للتعبير، والإشارة، وتبادل الرسائل والمعلومات، والتمثيل، ولذلك فإنّ النصوص الاستشراقية ما هي إلا إنشاءات لغوية لا تعبِّر عن حضور واقعي لموضوعها الأساس، الشرق ، ولذلك تكمن قيمتها في الأسلوب، والتعبيرات المجازية، والموضوعية، والوسائل السردية، والظروف التاريخية والاجتماعية، على حدِّ تعبير **إدوارد سعيد.**

---

(1) سعيد، إدوارد، مقال كتبها لمجلة (تايم) الأمريكية، بتاريخ 16/ 4/ 1979.

(2) صبحي حديدي، مقدمته على تعقيبات على الاستشراق لـ (إدوارد سعيد)، ترجمة وتحرير صبحي حديدي، ص28.

(3) سعيد، إدوارد، المقال نفسه.

البُعْد السياسي للتماثل:

أمَّا التماثل؛ فهو الغاية النهائية للإمبريالية، وتتمثَّل بدخول المجتمعات كافة محور المَدَنِيَّة الغربية. وبحسب النظرية التَّطوُّريَّة يشكِّل التماثل نهاية الاستعمار، لكن ذلك لا يعني إنهاء الإمبريالية بمعناها السياسي أو القضائي. وعلى مستوى الوسائل تفترق الإمبريالية الإنجليزية عن الإمبريالية الفرنسية، على الرغم من اتفاقهما في الغايات، وكانت وسيلة هاتين الإمبرياليتين هو تحقيق السيطرة. لكنهما اصطدمتا بصعوبات بالغة نتيجة مقاومة المستعمَرين، فاضطُرَّتا إلى استبدال الوسائل من مفهوم السيطرة إلى مفهوم الإدارة الواقعية، التي تسعى إلى تحقيق انتقال مدروس وتدريجي من الوضع المتخلِّف إلى المَدَنِيَّة، (وبدأ الشك - أيضاً - في المبدأ المقدس الذي تعتبر المجتمعات الغربية بموجبه ذاتها نموذج المَدَنِيَّة بالذات).

وقد لاحظ دي سوسير [1] في كتابه (علم نفس الاستعمار) أنّ سياسة التماثل إنّما تستند إلى مبادئ التَّطوُّريَّة الخطِّية: (**تقوم سياسة التماثل على حجج مغرية... إذ أظهر البدائيون مقاومة تجاه حسنات المَدَنِيَّة التي تحملها لهم، وذلك يعود لأحكامهم المسبقة التي لا تسمح لهم بفهم الحسنات التي يمكنهم الاستفادة منها. والأحكام المسبقة هذه باقية في حياتهم، وهي حصيلة وضعهم المتردِّي، حصيلة إيمانهم ولغتهم؛ فمن واجبنا - إذنْ - أن نقضي على هذه المخلَّفات التي تعود إلى ماض سحيق**). ولكنْ؛

(1) سوسير هذا مُنظِّر للاستعمار، وهو غير مُؤسِّس النظرية الألسنية الحديثة.

(حتى نتمكَّن من تحقيق التماثل مع أعراق تختلف عن أعراقنا، علينا أن نكون مقتنعين بقابلية تلك الأعراق للتماثل؛ أيْ علينا الاعتقاد بالوحدة التكوينية للطبيعة الإنسانية) [1].

ويذهب سوسير إلى حدِّ القول إنّه لما كانت المَدَنِيَّة الغربية تمظهرات خارجية للعقل الغربي، فإنّ أي عِرْق يراد له تبنّي مَدَنية أخرى عليه أن يتبنّى التكوين العقلي لتلك المَدَنِيَّة، أو يحوِّل عناصر تلك المَدَنِيَّة بطريقة تسمح له بالنظر إليها من خلال تكوينه العقلي الخاص.

يريد سوسير أن يؤكِّد على أنّ (التكوين العقلي)في مجتمع ما، لا يتعارض مع التماثل على المدى الطويل، وإنْ كان يعرِّض الاستعمار لصعوبات لا يمكن تخطِّيها على المستوى القصير.

ولذلك تمَّ مراعاة الحالة الطبيعية لما يسمَّى في مفهوم الغربيين «**المجتمعات البدائية**»، وهي **مجتمعات العالم الثالث** كافة. فكان من الضروري مراعاة ذلك الاختلاف، ومن هذا المنطلق ميَّز أحد قضاة تلك الفترة أ. جيرولت في كتابه **(مبادئ الاستعمار والإدارة الاستعمارية)** (1904)، بين مؤسسات القانون الجزائي، وهذه لا يمكن إلا أن تكون موافقة لمثيلاتها في القانون الأوروبي، ومؤسسات القانون المدني، التي تتكيّف - كلياً - مع المجتمعات البدائية، وهو يرى أنّ للمؤسسات المَدَنِيَّة علاقة بالحالة الاجتماعية لدى الشعوب البدائية، وبالحالة الاقتصادية، كما إنّها تتعلَّق بتصوُّراتهم الخلقية والدينية، وهذه تكون أكثر تكيّفاً مع الوسط

(1) لكلرك، جيرار، الإنثروبولوجيا والاستعمار، ص42.

الذي تعمل فيه، حين تكون اعتيادية، وحين تكون أكثر مرونة إزاء التحوُّلات التي حصلت على مرِّ العصور... وبالنسبة للبدائيين في مستعمراتنا، فإنّ تقاليدهم هي - دون شكٍّ - التشريع الإداري الأفضل، لتناسبها كلياً مع أوضاعهم [1].

وقد استنتج جيرولت أنّ التماثل هو جعل الآخرين مشابهين له، ولكن التماثل عملية لا يمكن فرضها ، (لأن البدائيين لا يريدون ذلك أولاً، ثم إنّه لا مصلحة لنا في فرضه عليهم، ومن ثم؛ فإنّ فَرْضَ شكل وحيد ليس وارداً، إلا لأن لمؤسساتنا الأوروبية قيمة العقيدة المطلقة التي يجب أن تنتصر مهما كانت الظروف، وبالتالي؛ علينا أن نبرهن - أولاً وفي العديد من الحالات - على هذا التفوُّق).

وتناول دوركهايم المسألة مُبدياً حيالها بعض شكوكه: (إنّ لكلمة المَدَنِيَّة بالنسبة لنا قيمة واحدة. ولا نريد أن نقرَّ بأن بإمكانها أن تتطوَّر على أسس اجتماعية وسياسية مخالفة لما لدينا. علينا أن نُسلِّم - أولاً - بضرورة إقناع الآخرين سلفاً بهذه المواضيع الجديدة). ويرى دوركهايم أيضاً (أنّ الحكَّام والإدرايين والقضاة جميعهم - مع استثناءات نادرة - قد انطلقوا من القناعة التي لا تنثني، وهي التفوُّق الأصلي، والثقة اللامحدودة بقيمة المبادئ التي لم تواجَه بمبادئ الآخرين، والتي لا تخذلها التجربة أبداً. والمقاومة التي تواجههم لا تُعزى إلى عدم اكتمال النظام، بل لعناد الشعوب الطفلة، التي لم تدرك نوايا مربيها الحسنة إليها) [2].

---

(1) المصدر نفسه، ص43.

(2) المصدر نفسه، ص44.

ويستنتج **دوركهايم** من ذلك ضرورة تكيُّف الاستعمار مع المؤسسات المحلية؛ أيْ اتِّباع (سياسة بدائية) متنوِّرة، تُراعي الخصوصيات كافة.

ولا يخفى على القارئ **التعبيرات** الواردة في نصوص **دوركهايم** من قبيل (**الشعوب الطفلة**) و(**نوايا مربيها الحسنة**)، وكذلك التعبيرات الواردة في نصوص **سوسير** قبله من قبيل **مقاومة البدائيين لحسنات المَدَنِيَّة الغربية الذي يعود إلى طبيعة لغتهم وعقائدهم** ...إلخ.

كل تلك التعبيرات وغيرها في النصوص التي سقناها تدلُّ على مدى سلبية النظرة التي يبديها الغربي للعالم الثالث عموماً، وبالأخصّ العالم الإسلامي، من دون تمييز بين شعوب العالم الثالث، لا سيما أنّ معظم تلك الدراسات والتقييمات أُجريت على مناطق متخلِّفة وبدائية في أفريقيا، لكنْ؛ تمَّ تعميمها على العالم الإسلامي أيضاً، كما أنّ هذه النظرة بُنيت في الفترة الكلاسيكية، السابقة على ظهور الإنثروبولوجيا الميدانية، بناء على دراسات تأمُّلية معتمدة على نقل الرحَّالة والمبشِّرين، وعلى تخمينات الخيال غير المقيّد بالنظرة الواقعية، فمهَّد ذلك لظهور سياسة التماثل التي مارستها الإمبريالية على الشعوب المستعمَرة، لمسخ ثقافتها وتراثها، وتحويلها - تدريجياً - إلى مماثل مطابق للمَدَنِيَّة الغربية وقيمها الذرائعية، واشترطت لتحقيق هذا التماثل تبنِّي (التكوين العقلي) المنتج للمَدَنِيَّة الغربية.

وفق ذلك الإطار وَضَعَ الفكرُ الغربيُّ الإسلامَ وحضارته؛ فالفكر الإسلامي فكر غيبي، وحضارته ليست أصيلة، هذا ما حاول المستشرق إبرازه عبر محاولاته العديدة والمتنوِّعة لانتزاع صفة الشرعية التاريخية

عن الإسلام. فالنظرية التَّطوُّريَّة تنظر إلى الفكر الديني والغيبي من مخلّفات الماضي التي تجاوزتها المَدَنِيَّة الغربية، ولذلك فالمجتمعات الإسلامية مجتمعات بدائية، يجب نقلها إلى حالة المَدَنِيَّة باستخدام سياسة التماثل ذاتها المتَّخذة في غرب أفريقيا وشمالها وجنوبها.

الفصل الثاني

الإنثروبولوجيا علم أم أيديولوجيا؟

تزامن الإنثروبولوجيا والاستعمار والتطوُّر الاقتصادي:

ظهرت الإنثروبولوجيا بوصفها علماً إنسانياً يستهدف الكشف عن عادات شعوب العالم غير الغربي، والتي يطلقون عليها الشعوب البدائية، ونمط حياتهم وعقائدهم، وأعرافهم وتقاليدهم، بغية إدخالهم في الحياة المَدَنِيَّة ذات النمط الأوروبي كما يدَّعون. ونحن لنا تعليل آخر لهذه المسألة وهي أن الغايات التي اتفقت عليها الإمبريالية البريطانية والإمبريالية الفرنسية في القرن التاسع عشر لم تكن تستهدف تمدين الشعوب المتخلِّفة، بقدر ما كانت تستهدف نهب ثرواتها، ومواردها الأولية، ولو أنهم قصدوا - فعلاً - تمدين هذه الشعوب لفعلوا. ولَمَّا اصطدمت هاتان الإمبرياليتان بالمقاومة الشرسة لهذه الشعوب تراجعتا عن أسلوب السيطرة والقهر المسلَّح، واتَّبعتا سياسة أخرى هي سياسة المطابقة أو التماثل، ومؤدَّى هذه النظرية الجديدة هي أن تمدين أي مجتمع متخلّف يتطلب من ذلك المجتمع تبنّي التكوين العقلي للمَدَنِيَّة المسيطِرة، وهو أسلوب أقرَّتْهُ النظرية التَّطوُّرِيَّة؛ لذلك يجب قيادة هذه الشعوب - تدريجياً - نحو تبنِّي القيم والمعايير الغربية تمهيداً للانتقال إلى المَدَنِيَّة الحديثة، وبهذا التبنِّي يتمُّ السيطرة على مقدّرات تلك الشعوب عن قناعة ورضى، أو على الأقلّ؛ تضمن الدول الاستعمارية مصالحها الحيوية في تلك الشعوب لآماد غير محدودة.

ولذلك كانت الفكرة المسيطرة إبّان الاستعمار المباشر، في القرن التاسع عشر، هي أن هذه الشعوب المتخلِّفة غير قادرة على أن تحكم نفسها بنفسها؛ ولذلك يجب أن يُحكَمُوا، ثم تغيَّرت هذه الاستراتيجية الفاشلة إلى الأسلوب التدريجي، الذي يقود الشعوب إلى المطابقة الذهنية، والقيمية، ثم المَدَنِيَّة.

بدأ التوسُّع الأوروبي في أواسط القرن التاسع عشر، وسيطر على عموم الشرق، وكان ذلك بدافع جني الثروة والمواد الأولية للصناعة وتوفير الأسواق. وفي هذه الفترة ظهرت الإنثروبولوجيا، بدافع آخر هو دراسة وتحليل المجتمعات البدائية، سواء تاريخياً من خلال الحفريات والآثار، أو الحديثة التي تسكن الشرق وأفريقيا وأستراليا والأمريكيتين. كما ساهمت الدراسات التي قام بها المستشرقون والرحّالة في تزويد المستعمِرين بالمعلومات الكافية عن طبيعة مجتمعات الشرق، وقد تزامن ذلك مع حركة استشراقية واسعة وقوية.إذنْ؛ شكَّل كلٌّ من الاستشراق والإنثروبولوجيا مصادر معلوماتية جيدة للاستعمار.

نمت الإنثروبولوجيا في عصر الإمبريالية الغربية، فكانت خادماً مطيعاً لها، لكن هذه الخدمة مرَّت بأطوار، انتهت بها إلى نقد الاستعمار، ومحاولة إزالته، فالنظريات الأنثروبولوجية المعاصرة - مثلاً - لا تسوِّغ الاستعمار والأيديولوجية الإمبريالية. لكنْ؛ مع ذلك، فإن فهم الاستعمار، وفهم الإنثروبولوجيا يقتضي الكشف عن العلاقات المتبادلة بينهما، فضلاً عن أن الاستشراق ظلَّ أميناً لأطروحات الإنثروبولوجيا الغربية في تحليله وتقييمه لشعوب العالم الثالث.

نظر الإنسان الأوروبي، في العصور الوسطى وعصر النهضة، إلى الحياة المتوحِّشة بصفتها حياة طبيعية، أصيلة وناجحة، فالإنسان المتوحِّش إنسان لا يحب العمل، لأنه اعتاد على قطف ثمار الأرض من البساتين والغابات الطبيعية، وهذه الحالة الطبيعية كانت كافية لإمداده بالحياة والثروة من دون لعنة العمل.

ولَّد هذا الوضع لدى الإنسان البدائي الكسل، وربما امتد تأثير هذا الكسل ليوجِّه نصوص العهد القديم، ليُنشئ دافعاً دينياً نحو الكسل، فضلاً عن أن أوروبا ورثت عن اليونان احتقارهم للعمل، مقابل تمجيدهم للنظر والتأمُّل، وهذا ما سنشير إليه في الفصل الأخير من هذه الدراسة. وتحت تأثير هذا التقليد اليوناني تجسَّد مثال البطالة الكلاسيكي في سيرة النبلاء والكَهَنَة والأغنياء، الذين اندفعوا إلى تجميع ثرواتهم عن طريق النهب ومصادرة حقوق الفقراء والضعفاء للتخلُّص من الحاجة إلى العمل.

والحقيقة أن جيرار لكلرك لم ينجح في عرض التسلسل المنطقي لهذا التطوُّر في كتابه (الإنثروبولوجيا والاستعمار)، فجاء تحليله مبتوراً، وينطوي على ثغرات؛ إذْ إنه لم يعرض الأسباب الواقعية وراء التحوُّل من اقتصاد البطالة والنهب إلى اقتصاد العمل، وهو يعزو ذلك إلى الاقتصاد السياسي الإنجليزي دفعة واحدة.

والحقيقة أن التحوُّل نحو العمل كان قد مرَّ بمخاض عميق وطويل، نكتفي بالإشارة الموجزة إليه في هذا الموضع، ونترك التفصيل إلى الفصل الأخير من هذه الدراسة.

بدأ التحوُّل الرسمي العلمي نحو اقتصاد العمل في بداية القرن السابع عشر، بتأثير عدة أسباب: منها داخلية وأخرى خارجية، أمَّا الخارجية؛ فكانت تتمثَّل في أثر الحضارة العلمية الإسلامية في توجيه الاهتمام بالعمل، لا سيما أن الدين الإسلامي دين عمل، وكان اهتمام المسلمين بالعلوم العملية - التجريبية كبيراً جداً؛ ممَّا أثَّر في عصر النهضة الأوروبية بعد ترجمة أمَّهات المخطوطات والكُتُب، أو نقلها إلى اللغات الأوروبية الحية [1]. وأهمّ الأسباب الداخلية هو التغيير الديمغرافي الذي فرضته أزمة البطالة الريفية التي دفعت الحِرَفيين إلى الهجرة نحو المُدُن في إيطاليا وفرنسا وإنجلترا. كلُّ ذلك أدَّى إلى نقل ضرورة العمل إلى الطبقات العليا (البورجوازية) في المجتمع، والتي طوَّرت العمل عن طريق ربطه بالعلم، وهي بداية ظهور التكنولوجيا [2].

إلى هذا الحدِّ تستقيم الأفكار، ونستطيع أن نفهم ظهور الاقتصاد السياسي الإنجليزي وأثره في توجيه العمل، فعبَّر عن الجانب النظري للثورة الصناعية (وهكذا اعتبر كُلٌّ من آدم سميث وريكاردو، في نظرياتهم المتعلِّقة بقيمة العمل، الثروة نتيجة العمل القاسي تجاه الطبيعة الخائنة) [3]، ويعدُّ هذا نقلة نوعية للنظريات الأوروبية حول الحياة البدائية وطبيعة اقتصادياتها.

---

(1) راجع: المستشرقة زيغريد هونكه، العقيدة والمعرفة، ترجمة عمر لطفي العالم، دار قتيبة، بيروت، الطبعة الأولى، 1987، ص102 فما بعدها.

(2) انظر: فيليب فرانك، فلسفة العلم، ترجمة علي علي ناصف.

(3) لكلرك، جيرار، الإنثروبولوجيا والاستعمار، ص19.

لهذا السبب اختفت أطروحة الإنسان البدائي الكسول - السعيد؛ ففي مثل هذه الأجواء الطبيعية الكسولة لا يمكن للصناعة أن تنمو؛ لأنها تحتاج إلى العمل. ولذلك فالطبيعة التي تحتاج إلى جهد وعمل لاستثمارها هي التي تعطي إنتاجاً وفيراً، وبالتالي؛ تُسبِّب الازدهار الصناعي. إلا أن الأنثروبولوجيين الغربيين على الرغم من تخلُّصهم من فكرة الإنسان البدائي الكسول، بقوا أمينين على فكرة أخرى هي وصف الإنسان البدائي بالتحجُّر وانعدام العقل والمنطق والتنظيم، وهي فكرة لازمت الاستعمار لفترة طويلة، ولا زال لها أنصارها إلى وقتنا الراهن، وهي صيغة تلصق بالعالم الثالث. فمجتمعات العالم الثالث تمثِّل نقطة الصفر بالنسبة للحضارة، ولذلك لم يُعنَ الاقتصاديون الإنجليز بتحليل تلك المجتمعات، وركَّزوا - فقط - على المجتمعات الغربية. ولذلك رأى ريكاردو أن اقتصاديات العالم الثالث لا تؤثِّر على النظام الرأسمالي؛ لأنها مجتمعات لا تحمل تاريخاً جوهرياً في التطوُّر الحضاري، ولازالت في مرحلة البدائية أو نقطة الصفر، على حدِّ تعبير آدم سميث.

الإنثروبولوجيا التَّطوُّريَّة:

تعود فكرة التطوُّر التدريجي من حالة البساطة النسبية في تنظيمها إلى حالة أكثر فأكثر تعقيداً وتمايزاً، إلى ما قبل دارون، أو حتى ما قبل لامارك. فقد اعتبر باسكال أن البشرية هي (بمثابة إنسان واحد بالذات يبقى - دائماً - على قيد الوجود، ويتعلَّم باستمرار). وطرح تورغو(727-1781) نظرية

حول مراحل النمو، يتوالى - بموجبها - القنّاصون الرُحَّل أولاً، ثـم مُربُّـو المواشي، وأخيراً؛ المزارعون.

وتمتاز هذه المراحل بمؤسَّسات ومعتقدات مختلفة [1].

وقد استندت هذه الآراء - فيما بعد - إلى أعمال علماء الطبيعـة، وأولهـم **لامارك** (1744-1829) الذي وصف أشكال التطوُّر البيولوجي، وصـيغه، وبيَّن أن الوسط السائد يساهم في تغيير الكائنات الحية، وتحويلها؛ إذْ تتبـدَّل بنيتها الحيوية عبر تكيُّفها مع الوسط المـذكور. وقـد أكمـل **دارون** (1809-1882) هذه النظرية بأن ذهب إلى أن عمليـة التكيُّـف هـذه تـدفع بـالجنس الحيواني الواحد، لضرورات البقاء، إلى التطوُّر باتجاه أشكال أعقد، فأعقـد. فقد رأى في كتابـه **أصـل الأجنـاس** بنـاء عـلى الانتقـاء الطبيعـي(1859)، وانطلاقاً ممَّا تبيَّن له في جزر غالاباغوس، أن هناك إمكانية لحصول طفرة في الأجناس الحيوانية. فقد اكتشف في تلـك الجـزر حيوانـات شـبيهة بـبعض المتحجِّرات التي عُثر عليها في أمكنة أخرى. فاستخلص من ذلـك فرضـيَّته حول تغيُّر المنوعات الحيوانية مع الزمن، وهي فرضـية مـا لبثـت أن طبَّقهـا على الإنسان (**تحدُّر الإنسان**، 1871) الـذي يخـضع - هـو الآخـر، برأيـه - لنمط التطوُّر نفسه تحت تأثير الانتقاء الطبيعـي؛ إذْ كـان للإنـسان، في ظـلِّ هذه الشروط ، أن يساق إلى تنمية خصلتين من خـصاله ضروريتـين لبقائـه على قيد الحياة، وهما لياقته البدنية وشيء من الحـسِّ الخلقـي أو ضرب مـن الغريزة المجتمعية . وهكذا كان له أن يتمكَّن، لا من التكيُّف وحـسب مـع

---

(1) جاك لومبار، مدخل الى الإثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي، المركز الثقـافي العـربي، بـيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص61.

الأوساط الجديدة على نحو أفضل من غيره، بل كان له - أيضاً - أن ينقل إلى ذُرِّيَّته طاقات جينيّة أفضل [1].

وكما قدَّم علماء البيولوجيا من جانبهم الاكتشافات في ميدان الإحاثة بوصفها براهين مباشرة تُثبت افتراضاتهم التَّطوُّريَّة، استند علماء الإناسة إلى معطيات ما قبل التاريخ، فقد قسَّم فيدل سيمونسين Videl Simonsen سكاندينافيا القديمة إلى ثلاثة عصور هي: العصر الحجري، عصر النحاس أو البرونز، وعصر الحديد. وقد عمَّم ورسي Worsaae هذا التقسيم ليشمل بلداناً أوروبية أخرى [2].

وقد أثرت هذه المفاهيم على الباحثين الاجتماعيين مثل سبنسر(1820-1903) الأب المؤسّس للاجتماعيات والإناسة البريطانيتين. والواقع أن سبنسر كان قد طرح منذ العام 1852، أيْ قبل نشر كتاب **أصل الأجناس**، فكرة تطوُّر المادة عبر انتقالها من مرحلة متجانسة إلى مرحلة غير متجانسة. وبالتالي؛ يصبح عامل التقدُّم عنده قائماً على التمايز والتفاضل، ويصحُّ تطبيق هذا العامل على المؤسّسات البشرية [3].

وقد أقرَّ بت - ريفرز Pitt-Rivers نظرة سبنسر حول التغيُّر من البسيط إلى المركَّب، ومن الموحَّد إلى المتنافر، جاعلاً منها مُسلَّمة [4]

---

(1) جاك لومبار، المصدر نفسه، ص62.

(2) روبرت لووي، تاريخ الإتنولوجيا، من البدايات حتى الحرب العالمية الثانية، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1992، ص20.

(3) جاك لومبار، المصدر نفسه، ص63.

(4) روبرت لووي، المصدر نفسه ، ص19.

عالج التطوُّريون العقبات التي تقف بوجه وجهة نظرهم، ومنها إشكالية انحطاط الأنواع أو فساد الأصل التي قال بها باحثون ولاهوتيون متميِّزون قبلهم؛ إذ قال هؤلاء بأن الشعوب الغابرة قد تقهقرت، بعد أن كانت في مستوى أرفع. وقد احتجَّ التطوُّريون على ذلك بإصرار عنيد، بأن السمة الطاغية على تاريخ الأنواع تَمَثَّل باندفاعه إلى الأمام، فيما ظلَّت الانتكاسات استثنائية. يقول **لوتورنو** Letourneau: لقد كان لكلِّ الحضارات السالفة والراهنة طفولتها البربرية المتوحِّشة، التي تطوَّرت انطلاقاً منها ببطء ومشقَّة. وتمثِّل الأعراق الهمجية المعاصرة التي تقترب الوضيعة منها من الحالة الحيوانية نماذج تُصوِّر لنا المراحل التي توالت بطيئاً، والتي مرَّ بها أجداد الشعوب المتحضِّرة، من الأولين.

وكذلك يبيِّن **بت ريفرز** بأن (الأعراق الموجودة في مراتب متفاوتة من التقدُّم، قد تُمثِّل - بدقَّة - الأعراق في العصور القديمة.. فهي - إذنْ - بمثابة نماذج حية عن التقاليد الاجتماعية وأشكال الحكم والقوانين والممارسات الحربية العائدة لتلك الأعراق التي تعتبر أصلاً لها، أصلاً ضارباً في الزمن، وما تستخدمه - الآن - من أدوات يشبه تلك التي مرَّ عليها الدهرُ مدفونة، عميقاً، في باطن الأرض) [1].

وكما اعتبر علمُ الحيوان الإنسانَ في قمة المملكة الحيوانية، فإن أوروبا الغربية اعتبرت عام 1870 في قمَّة الحضارة، وكما لعبت الخلية الفردية بالنسبة للتطوُّر دور المنطلق المفترض، اعتبر الإنسان المتوحش الذي ما يزال

---

(1) روبرت ، لووي، نفسه، ص20.

على حافة الحيوانية كأصل للحضارة. ولكنْ؛ عندما تعذَّرت مشاهدة الإنسان المتوحش القديم كان لا بد من استبداله - تدريجياً - بالمتوحِّشين الحديثين، بوصفهم لا يتماشون مع الحضارة الفيكتورية [1].

بين عامي 1860- 1880 ظهرت معظم مؤلَّفات المدرسة التَّطوُّريَّة : ومنها (**حقائق الأمومة**) لباخ أوفن، و(**القانون القديم**)لماين عام 1861. كما ظهر عام 1865 كتاب **تايلور**؛ وهو بعنوان (**أبحاث في التاريخ المبكِّر للجنس البشري**)، وقد أتبعه عام 1871 بكتابه (**المجتمع البدائي**)، هذا إلى جانب كتاب مورغان عن (**نظم القرابة**)عام 1869، وكتابه عن (**المجتمع القديم**)عام 1877.

وقد شكَّل هذا التطوُّر انقلاباً على أُسُس الإنثروبولوجيا الكلاسيكية. وفي تلك الفترة بالذات بدأ الاستعمار أيضاً... فمما لا شكَّ فيه أن ثمة توافقاً في تلك المرحلة بين الأيديولوجية الاستعمارية وأيديولوجيا هذه الإنثروبولوجيا الجديدة.

إن التصوُّر الأساسي للنظرية التَّطوُّريَّة كان وحدة الإنسان في المجتمع. وقد تكلَّم **مورغان** في مقدمة كتابه (**المجتمع القديم**)، عن : (**وحدة أصل الإنسانية، وعن توحُّد الحاجات الإنسانية على الدرجة نفسها من التطوُّر، وذلك حين تكون العلاقات الاجتماعية على الدرجة نفسها من المساواة**).

ثم قسَّم **مورغان** ركب التقدُّم إلى ثلاث حقبات، خضعت لها كل المجتمعات من دون استثناء، وتنقسم الحقبتان الأوليتان - بدورهما -

---

(1) روبرت، ولووي، ص22.

إلى ثلاث حقبات فرعية.تلك الحقبات هي: (حالة الهمجية)، و(البربرية)، و(حالة التحضُّر)، ويقسِّم الهمجية إلى دنيا ووسطى وعليا، والبربرية - أيضاً - إلى دنيا ووسطى وعليا، ويعتبر أن كلاً من هذه الحقبات أو الحقبات الفرعية بدأت بتحوُّل هامٍّ، كان قد طرأ على التقنيات، أو على التنظيمات [1].

بالنسبة للمدرسة التَّطوُّريَّة، لا يمكن فهم العقل الإنساني إلا بربطه بالعقل التاريخي. وإن فهم الممارسة الإنسانية ممكن - فقط - من خلال التاريخ باعتباره تاريخ بشر متجانسين، تحتويهم دائرة عامة. وفي كل النظريات التاريخية، من كونت إلى سبنسر وماركس، يتمُّ التركيز على وحدة الناس. أمَّا التمايز؛ فهو وليد ظرف تاريخي محدَّد، فالمجتمعات قد اعتبرت - على الدوام - وجوداً متأصِّلاً متجانساً مؤلّفاً من طبقات تطوُّرية وأقسام موازية.

ويرى أنصار المدرسة التَّطوُّريَّة أن التقدُّم ثمرة التكامل في الأدوات المادية وثمرة التعقيد في العلاقات خلال مراحل تطوُّرية ومعقَّدة؛ فالتقدُّم يتمظهر من خلال الانتقال من المرحلة الحيوانية إلى المرحلة البدائية، ومن هذه إلى البربرية، ومنها إلى التمدُّن. وفي مرحلة الثورة الصناعية صار معيار التقدُّم يُقاس بدرجة التطوُّر التقني؛ فمبدأ وحدة الجنس البشري أساسه عالمية المعرفة التقنية.

واعتبرت المدرسة التَّطوُّريَّة المواقف الإيمانية شعائر، راحت تحاول فهمها، انطلاقاً من معناها الداخلي أول الأمر، وبمقارنتها ثانياً بمجمل

---

(1) انظر: جاك لومبار، مصدر سابق، ص71، وانظر الجدول التخطيطي ص72.

درجات التقدُّم؛ فالممارسات والشعائر ذات الطابع الغيبي ليست سوى بقايا مرحلة تطوُّر سالفة. ولذلك فإن الممارسات الغيبية إذا استُعملت في ظروف مجتمعية جديدة، تفقد معناها، ولذلك فتفسيرها يتمُّ بالعودة إلى دلالتها المنسية. وبمساعدة هذه الطريقة، يُعاد اكتشاف (دلالات منسية) أو ضائعة، كانت تُعتبر إلى وقت طويل ممارسات غيبية لا معنى لها [1].

يعلِّل **إدوارد برنت تيلور** (1832–1917) نشوء الدين عن طريق فكرة (الإحيائية)، أو ما يسمَّى (حيوية المادة). وهي نظرية تنسب الروح أو النفس إلى المادة، وقد سُمِّيت بالنظرية العضوانية التي يرى بعض الباحثين المعاصرين، مثل **فيليب فرانك** [2]، أنها استمرَّت مؤثِّرة - لاشعورياً - على الذهنية الفلسفية حتى العصر الحديث.

تسبغ الحيوية روحاً أو نَفَسَاً على عناصر الطبيعة من نباتات وحيوانات وأمكنة، وغيرها. وكان **تيلور** – وهو أحد التطوُّريين - ينظر إلى العالم من زاوية هذه الثنائية الشاملة، ثنائية الجسد والنفس التي استلهمها الإنسان من الحلم والموت. ففي النوم تبقى النفس واعية، فتسيح في العالم، ثم تعود إلى الجسد، والموت هو خروج للنفس من دون عودة. ويرى تيلور أن فكرة بقاء النفس هذه هي التي آلت إلى نشأة عبادة الأموات، وإلى عبادة الآباء الأولين بشكل خاصّ... فالآباء الأوَّلون الذين تُقَدَّم الصلوات لهم ما هم إلا أرواح تتولى حماية المصلِّين ورعايتهم.

---

(1) جيرار لكلرك، الإنثروبولوجيا والاستعمار، ص30–31.

(2) انظر: فيليب فرانك، فلسفة العلم، ترجمة علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1983،ص10 فما بعدها.

وبما أن الأرواح موجودة في كل عناصر الطبيعة من شجر وحجر وحيوان وبحار وجبال، لذلك يحصل تبادل في هذه الأرواح، فيمكن أن تحلّ لفترة معينة في أجساد البشر، أو تنتقم منهم. ثم نشأت فكرة تدجين هذه الأرواح والسيطرة عليها وطردها عن طريق (الفتيش) و(التميمة) و(الحرز). وقد صارت (الفتشية) بمثابة التعبُّد للأشياء التي تسكنها الأرواح. يلتمس العبد حمايتها ورعايتها له، أو يتجنَّب خطرها وضررها.

ثم ارتقت هذه الأرواح التي تسكن الأرض والغابة والبحر والسماء في ذهن الإنسان إلى مصاف الآلهة. فاستقلَّ بها وعي الإنسان في عالم خاص، فنشأ تعدُّد الآلهة أو مرحلة الشرك. ثم فكَّر الإنسان أنه لا بد أن يكون وراء هذه الآلهة المتعدِّدة إله واحد أكبر وأقوى هو الخالق. ومن هنا نشأت فكرة التوحيد، كما يرى **تيلور**. ويعبِّر **تيلور** - من منظوره العلماني - أن هذا الإله بمثابة المآل الأخير الذي انتهى إليه تفكير الإنسان الديني عبر العصور، وأنه لم يكن - بالتالي - نتيجة لوحي إلهي يُوحى[1].

والحقيقة أن مثل هذه النظرية إنما تستند إلى مقدرة تخيُّلية على إعادة تركيب الأمور أكثر من استنادها إلى أسس علمية صلبة. فإن نقطة ضعف هذه النظرية تكمن في هشاشة تفسيرها للأطوار التي حكمت الانتقال من مرحلة إلى أخرى من مراحل التطوُّر.

فضلاً عن أنها مخالفة للواقع، فهي تتضمَّن أن التوحيد لا وجود له البتة لدى البدائيين، في حين أقام **فيلهلم شميت** (1868- 1954) الدليل من

---

(1) جاك لومبار، المصدر السابق، ص76-77.

دراساته حول البيغمة الأفريقية على أن أقدم الأقوام الغابرة التي تعيش من القنص واللقاط كانت - رغم ذلك - على معرفة بفكرة الإله، وقلما كانت تؤمن بالطوطمية والسحر. فقد كان يرى أن فكرة الإله الأكبر موجودة منذ بداية البشرية (1).

ليست أيديولوجية الاستعمار أكثر من تبشير يدَّعي الأخلاق والعلم. وطبقاً للنظرية التَّطوُّريَّة، فالمجتمعات البدائية بوصفها من مخلّفات مراحل تاريخية أقلّ تطوّرية لا يمكن قبولها، ولذلك فهي مهيَّأة للانتقال إلى المَدَنِيَّة. فالحياة البدائية يُقضى عليها حين يقضي الاستعمار على الممارسات الضالَّة كلها. فالمجتمعات المُستعمِرة مرَّت بالمراحل نفسها التي مرَّت بها المجتمعات المستعمَرة (بالفتح)، وبالتالي؛ فهذه الأخيرة تعبِّر عن مرحلة سابقة بالنسب للأولى؛ فالاستعمار المعاصر يعبِّر عن ذاته من خلال ممارسة تتعدَّى التاريخ، من خلال ممارسة هي التاريخ بعينه (2).

والإنثروبولوجيا ممارسة جديدة، تماماً كالاستعمار العلمي، ولا معنى لها إلا من داخل (الاستعمار العلمي). غرضها هو إمَّا وصف شروط الوجود البدائي في المرحل السابقة على دخول الاستعمار، بحيث تصف نمط هذا الوجود، قبل أن يُصار للقضاء عليه، أو أنها ستتناول وصف شروط هذا الوجود كما خلقه الاستعمار (وبذلك يتحوَّل حقلها إلى دراسة (التغيُّر الاجتماعي) أو (التثاقف).

(1) جاك لومبار، مدخل إلى الأثنولوجيا، ص129-130.

(2) لكلرك، الإنثروبولوجيا والاستعمار، ص36.

لقد قدّمت الإنثروبولوجيا للاستعمار حجّة من الطراز الأول. فإذا امتاز الاستعمار بالعنف، والنهب، فهو عنف (مُعقلن) أيْ أنه شرعي وضروري. وإذا كان العالم قد عرف الاستعمار منذ القِدَم، فإن ميزة الاستعمار الحديث ليست التعالي، بل إنه حدث يُسوِّغه تفوُّق المجتمع العلمي، خاصة في مجال العلوم الاجتماعية.

وإذا كان الاستعمار موجوداً في كل وقت، فإن دراسة الشعوب الخاضعة للاستعمار لم تجر إلا في أيامنا، وهي تجري - أيضاً - بشكل علمي. يقول ليبوك: (إن لدراسة الحياة البدائية أهمية خاصة بالنسبة لنا، نحن الإنكليز، مواطني إمبراطورية واسعة، لها مستعمراتها في كل ناحية من أنحاء العالم، والتي يشكّل أبناؤها مختلف درجات المَدَنِيَّة) (1).

على ماذا تقوم الرؤية الإمبريالية للعالم من قِبَل الدول/ المركز؟ إن دور الإنثروبولوجيا في هذه الرؤية لم يتعدَّ الدور الذي تقوم به كل بنية فوقية، وعلى أية حال؛ لم يكن ذلك الدور الذي يسوّغ كل توسُّع اقتصادي غربي، فالاستعمار ليس توسعاً وسيطرة اقتصادية، إنه سيطرة وإثنية مركزية ثقافية. والاستعمار يفترض الإيمان بثقافة واحدة، وقد عبَّر عن ذلك جاك بيرك: بقوله: (لقد فرضت الإمبريالية على العالم طريقة وعي، في الوقت الذي كانت تفرض فيه شكل الإدارة) (2).

ترتبط الرؤية الاستعمارية برفض الاعتراف بها في المجتمعات غير الغربية من ماهية داخلية فعلية، ماهية لا يمكن إدراكها باعتبارها من

(1) جيرار، لكلرك، الإنثروبولوجيا والاستعمار، ص38.
(2) المصدر نفسه، 39-40.

السلبيات أو ممَّا يثير العداوة؛ إذ لا يعترف هنا إلا بحق السيطرة، وبأحاسيسها الخاصة.... والتمايز هذا الذي تشعر به المَدَنِيَّة وتسعى للقضاء عليه (لأساب علمية)، يقضي عليه الاستعمار بدوره، ولكنْ؛ (لأسباب اقتصادية). ومع ذلك؛ يظلُّ هذا التمايز ماثلاً بشكل وهمي أو خرافي في الوعي الإمبريالي.

لا يهمُّ - إذنْ - ما تكون عليه الطبيعة الفعلية للشعوب التي تتناولها بالدراسة، ولا يهمنا - أيضاً - أن نعرف أن البدائي هو وريث مَدَنِيَّة عريقة، استطاعت أوروبا الاطِّلاع عليها. لا وجود للمجتمعات البدائية ، التي نلتذُّ - أحياناً - بالاعتراف بما لها من عظمة وقيمة (قديمتين) إلا بوجود المركز، إن ما وراء البحار موجود - فقط - بالنسبة للمركز.

وتعتبر الماركسية من دعاة المدرسة التَّطوُّريَّة، وقد انطلقت منها في تبرير الاستعمار؛ فمراحل قيادة المجتمع نحو الاشتراكية، فالشيوعية، لا تتمُّ إلا بتدخُّل الإنسان لخَلْق الظروف المناسبة لذلك التقدُّم؛ أيْ خَلْق ظروف تحوُّل حقيقية في المجتمعات ذات البنيات الإنتاجية المتخلِّفة.

فالاستعمار هنا هو إعادة خلق لظروف التحوُّلات الاقتصادية التي تقودها قوانين المادية التاريخية.

ولذلك عَدَّ المفكر الأسباني(سانشيت البرنث) وجود العرب في الأندلس عاملاً معوقاً لحركة التاريخ وانحراف عن التاريخية [1]. وهو يعني بذلك أن العقلية العربية عقلية غير إبداعية، تجرُّ الزمن إلى الوراء، ولذلك

(1) انظر: خوان غويتسولو في الاستشراق الإسباني، تعريب كاظم جهاد، بيروت، 1987، ص73.

فهي مخالفة للتطوُّر التاريخي، وهو ينطلق - في ذلك - من نظرية عِرْقية، مفادها أن السلالة الأسبانية سلالة مبدعة، في حين السلالة العربية متخلِّفة بالفطرة أو بالدم[1].

وهكذا لمَّا كان الدم العربي يحمل مورثات التخلُّف والخمول الحضاري، لذا؛ وجب تطهير الثقافة الأسبانية الغربية الأصيلة من المؤثّرات العربية الإسلامية، ولذلك ذهب اليسار الأسباني أنه لكي تدخل أسبانيا ميدان التقدُّم يجب فسح الطريق أمام حركة التاريخ، وذلك بتفكيك البنيات القديمة التي حملت طابع المسلمين من الخمول واللامبالاة والدموية، وهي عوائق بوجه التقدُّم الحضاري، فلا بد من إزالتها وبعث أنوار الحضارة في عقول الأسبان المظلمة[2].

ويعتمد تبرير الاستعمار عند الماركسيين على فرضيتين أساسيتين: الأولى، هي ركود التشكيلات الاجتماعية للعالم الشرقي، وأن الرأسمالية تستطيع - بالتالي - أن تلعب دوراً تاريخياً في تحطيم أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية التي تسود هذه التشكيلات، والثانية هي أن (الأمم الصغيرة) أو ثورات الأقليات، لا تساهم في تطوُّر الرأسمالية كنظام علاقات اقتصادية عالمية[3].

وبما أن الإسلام يعاني من تاريخ راكد مقارنة بالتاريخ الغربي، فهو يعاني من غياب (الطبقات الاجتماعية الحقيقية)، وبالتالي (غياب صراع

---

(1) سالم يفوت، حفريات الاستشراق، ص30-31.

(2) المصدر نفسه، ص46.

(3) بربان، تيرنر، ماركس ونهاية الاستشراق، ترجمة يزيد صائغ، بيروت، 1981،ص12.

طبقي)، ولذلك فحركة التاريخ راكدة، ومن هنا؛ احتاج إلى الاستعمار أو الآخر لتهيئة ظروف التطوُّر والحركة الديناميكية عن طريق خلق مؤسسات إنتاجية جديدة وطبقات جديدة تصلح أرضية للتطوُّر التاريخي.

وبذلك برَّر ماركس احتلال إنجلترا للهند باعتباره يشكِّل تحفيزاً يُسَرِّع من تغيير الوضع الاجتماعي السائد في آسيا، ويحقِّق بصورة لا واعية غاية من غايات التاريخ، ألا وهي انهيار القديم وسقوط الهياكل الاجتماعية البالية.

ووفق هذا السياق جاء تبرير الماركسية لاختيار فلسطين وطناً لليهود. ذلك أن معالجة قضية اليهود تتطلَّب وضعهم في سياق التطوُّر التاريخي، وهذا يعني أن توجد لهم دولة توفِّر لهم ظروف ذلك التطوُّر؛ أيْ دولة تنطوي على صراع طبقي وحراك اجتماعي. فضلاً عن كون هذه الدولة التي تحتوي على شعب متحرِّك متطوِّر، يمكن أن تشكِّل عامل تحفيز للإسراع بحركة التطوُّر الاجتماعي والتاريخي للمجتمعات العربية والإسلامية المجاورة.

لكن المفارقة واضحة في هذا الحلِّ المزعوم لمشكلة اليهود في العالم، وهو أنه جاء على حساب شعب آخر فَقَدَ ظروف التطوُّر الاجتماعي نتيجة لطرده من أرضه ومصادرة أراضيه، فلو تسامحنا وانطلقنا من هذا التفسير الماركسي، فإنه - في الحقيقة - استبدل مشكلة بمشكلة أخرى مشابهة، وهي أن الشعب الفلسطيني سيكون شعباً مُشتَّتاً، لا تستقيم داخله حركة التطوُّر المزعومة، التي تقودها قوانين المادية التاريخية.

ويصف ماركس مجتمعات الشرق بأنها أنظمة أو مجتمعات مازالت في فجر التاريخ أو على أعتابه، ويتعذَّر عليها دخول هذا الأخير من بابه الواسع

ما لم تتدرَّج في مراتب الرقي والتقدُّم، التي مرَّ بها الغرب، ولن يحصل ذلك إلا برجَّة عنيفة، تحطِّم الهياكل القديمة بوصفها موانع أو معوقات أمام التاريخانية، لذا؛ لا تجب الحسرة على سيطرة دول من الغرب على أخرى من الشرق، وعلى استعمارها لها، ما دامت الغاية مرغوبة ومأمولة تساهم في التقدُّم. فلا إحياء أو بعث إلا بتدمير، ولن يغدو الشرق غرباً إلا بتدمير صورة الشرق وهياكله وركائزه وأسسه، فذلك هو السبيل الوحيد نحو المَدَنِيَّة[1].

ونلخِّص الأسباب التي طرحها الاستشراق الماركسي في تعليله لفشل المجتمعات الشرقية الإسلامية في خلق الرأسمالية ودخول عصر الحداثة بما يأتي:

1. غياب الصراع الطبقي، وبالتالي؛ الركود التاريخي.
2. الاستبداد.
3. مسؤولية الدين عن غياب الفكر السياسي الموصل إلى العلمانية.
4. غياب التنوير العقلي، وسيادة الخرافة.

ويجسِّد الاستشراق الماركسي سياسة التماثل، بتبنِّيه للرؤية التي أفرزها عصر الأنوار، والتي قادت فلاسفة القرن التاسع عشر، وعلى الخصوص أنصار المذهب الوصفي الكلاسيكي، تلك الرؤية التي تعتبر القيم الغربية قيماً كونية، وأن على المجتمعات أن تتبنَّاها، عن رضى أو عن كره، باعتبارها قيماً، تجسِّد خلاص البشرية ككل، ومنقذها من الخمول والجهل وموقفها من سباتها العميق وغفوتها. ولا سبيل إلى انتشال الشرقيين ممَّا هم فيه من انحطاط إلا بتبنِّي قِيَم التقدُّم.

---

(1) سالم يفوت ، مصدر سابق، ص56.

إن تفسير الماركسية للاستعمار مؤسَّس على خطأ فلسفي يكشف عن وهمية ذلك التفسير. إذ تتوقَّف الحركة التاريخية للبنى الاجتماعية لدى الماركسية على عملية جدلية، تتشكَّل أطرافها من التناقضات الطبقية التي يفرزها تطوُّر وسائل الإنتاج، ومن هذا المنطلق تفترض حركة المجتمع وجود طبقات متصارعة. أمَّا المجتمعات التي تخلو من وجود تفاوت طبقي مثل المجتمعات البدائية (المشاعية) القديمة أو شبيهها من مجتمعات العالم الثالث؛ فلا تتصوَّر الماركسية إمكانية حدوث تحرُّك للبنى الاجتماعية فيها، فما لم تكن هناك وسائل إنتاج متطوِّرة، لا توجد طبقات، وما لم توجد طبقات، لا يمكن أن يحدث تحوُّل اجتماعي نحو المَدَنِيَّة والحضارة.

ولذلك رأت الماركسية بأن مجتمعات العالم الثالث هي إمَّا بدائية، أو ذات نمط إنتاج متخلِّف، عبودي أو إقطاعي، وقد أطلقت على الأخير تعبير (نمط الإنتاج الآسيوي). ومن هنا؛ يأتي دور الإنسان المتحضِّر (الأوروبي) في تسريع التحوُّل من النمط المتخلف إلى النمط الأكثر تقدما عن طريق الاستعمار، أي من نمط الإنتاج الإقطاعي إلى نمط الإنتاج الرأسمالي، وهي تأمُّل بالتحوُّل اللاحق إلى النمط الاشتراكي. هذا هو مصدر تبرير الماركسية للاستعمار.

وكان ماركس قد تنبَّأ - استناداً إلى قوانين المادية التاريخية - بتحوُّل الدول الأوروبية المتقدِّمة ذات الإنتاج الرأسمالي إلى دول اشتراكية، لكن هذا الأمر لم يحدث، وإنما بقيت الدول الرأسمالية كما هي عليه، بل ازدادت ازدهاراً، وكأن النمط الرأسمالي هو الغاية النهائية. لماذا - إذنْ - لم تتحقَّق

نبوءات ماركس بازدياد بؤس العامل، الذي يؤدي إلى تناقض يفجِّر ثورة ضد الرأسمالية المستغِلَّة والتحوُّل نحو الاشتراكية؟ ينطلق تفسير ماركس من افتراض حدوث تناقض حادّ بين العامل الذي يسرقه الرأسمالي وبين الرأسمالي نفسه، ثم يفرز هذا التناقض نفياً لذاته، فتتحقّق الاشتراكية.

والمفارقة الكبيرة أن هذا التحوُّل لم يحصل بسبب الاستعمار الذي رأى فيه ماركس العصا السحرية التي سوف تنقل المجتمعات المتخلِّفة إلى عصر الحداثة الرأسمالية، أي أن الاستعمار الذي رأى فيه ماركس وسيلة ضرورية لنقل المجتمعات المتخلفة في العالم الثالث نحو نمط إنتاج اقتصادي متقدّم كان عائقاً أمام تحوُّل المجتمعات الرأسمالية المتقدِّمة في أوروبا نحو الاشتراكية كما تكهَّن ماركس. فالنزعة الاستعمارية التي نشأت في نفسية الإنسان الأوروبي ذوّبت فيه ذلك التناقض الحادّ الذي افترضه ماركس بين الطبقة العاملة والطبقة الرأسمالية. وسبب ذلك هو أن ماركس وتلاميذه حصروا أنفسهم في لون محدَّد من التناقض هو التناقض الطبقي، ولم يكتشفوا تناقضاً آخر أكبر أفرزه جدل الإنسان الأوروبي نفسه، أي جدله الذاتي الذي يعبِّر عنه مضمونه الفكري والقيمي. وقد دفعه هذا التناقض الأكبر إلى التحالف مع العامل، وهذا التناقض هو تناقض الرأسمالي الأوروبي والعامل الأوروبي مع العالم الثالث مع الشرق الإسلامي وغيره، وقد ترجم الإنسان الأوروبي هذا التناقض في شكل الاستعمار[1].

(1) انظر: محمَّد باقر الصدر، التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية، ص172-174.

إن التاريخ الذي تستعين به التَّطوُّريَّة هو تاريخ تخميني، أي افتراضي، بل تاريخ ملتبس، ويفتقر إلى المستندات أو التقريرات العينية والوثائق المكتوبة عن المجتمعات القديمة التي يدرسها الأثنولوجي. لذا؛ يعمد الباحث التطوُّري إلى افتراض تحرُّكات معينة لقوم معينين أدَّت إلى ولادة هذا الشعب أو ذاك، أو نجده يتخيَّل أنماطاً من السلوك أو من المعتقدات انطلاقاً من مؤشّرات واهية، إذ كثيراً ما تكون المؤشّرات المذكورة مُجرَّد رواسب لبعض العادات والأعراف المعتبرة بمثابة الذخائر المتبقّية من مرحلة سابقة.

ولا يمكن اعتماد تفسير وحيد وقطعي لتلك الرواسب. فربما تحتمل تفسيرات أخرى مضادة للمدرسة التَّطوُّريَّة. على سبيل المثال، اعتاد التطوُّريون أن يفسِّروا راسب التعلُّق بالخؤولة لدى بعض المجتمعات التي تعرف النسب بالأب بأنه متحدِّر من مرحلة النسب بالأم، التي هي سابقة على مرحلة النسب بالأب، التي تُعتبر مرحلة أرقى منها. لكن هذا التفسير لم يعد يُقنع أحداً؛ ذلك أن (أخ الأم) (الخال)قد يكون اكتسب موقعه الهامّ من خلال سُبُل أخرى. فإذا كان مجتمع معين، وبغضِّ النظر عن وجود الحسب بالأب، يجبر الزوج على خدمة زوجته، فإن هذا الزوج سوف يسكن في منزل أو قرية زوجته، وتسقط ذريته - بالتالي - تلقائياً تحت نفوذ الأقرباء بالأم (الأخوال)، إذنْ؛ ليس من الضروري مطلقاً أن تعتبر السلطة الخؤولية فرعاً من الحسب بالأم.

وإذا كان مفهوم ما قبل التاريخ الذي استند عليه التطوُّريون يترك ثغرات أو يخدع أحياناً العلماء، فيما يختصُّ ببعض الدقائق التقنية، فإنه لا يمتلك - قطعاً - أية فرضية حول تطوُّر الماورائي والتنظيم الاجتماعي. وهذا ما لم تتقبّله الذهنية التَّطوُّريَّة التي تتطلَّب تواصلاً بين الوقائع الخاصة بكلّ مرحلة من مراحل النشاط الإنساني.

ومن الأخطاء الفادحة التي تحكم الذهنية التَّطوُّريَّة تلك المعادلة الساذجة التي تقيمها بين الجماعات الغابرة الراهنة والمتوحّشة القديمة. (إن التماثل بين المتوحّشين الراهنين والإنسان - القرد البدائي هو مبدأ في غاية الأهمية لا بد من إيضاح وجه الخطأ الذي يبنى عليه. يقوم هذا المبدأ على الجهل بأن الجماعة الراهنة الأقلّ تطوّراً لها تاريخها الطويل التي تطوَّرت خلاله انطلاقاً من مستوى أصلي مفترض، فالذي يبحث عن شعب يعيش بدون دين مثلاً، هو كَمَنْ يعاين الحياة، وهي تنمو خارج المادة غير العضوية...)[1].

وجاءت أغلب أحكام التطوُّريين محكومة بالعالم الذاتي والتقييمي من منطلق مركزية عِرْقية. مثال على ذلك أحكام السير **جون لوبوك** غير الموضوعية. فالأندمان (لا يعرفون الشعور بالخجل)، (والعديد من عاداتهم يشبه عادات البهائم). وليس للغرونلنديين دين، أو شعائر، أو طقوس. وكذلك الأيروكوا لا يعرفون الديانة أو اسم للدلالة على الله. وينتهي إلى القول بأن المتوحّشين في غاية الفظاظة...

---

(1) روبرت، لوي، تاريخ الأثنولوجيا، ص23.

ويردّ **لووي** على **لوبوك** بالتساؤل عما يقصده بالفظاظـة، فهـل أن أكـل لحوم البشر في أوقيانيا أسوء من مجازر الحروب الحديثة؟ إن مؤلفات **لوبوك** مليئة بالأحكام الذاتية القائمة على قاعدة التشابه والاختـلاف مـع الـسائد الأوروبي [1].

تقتضي الطريقة العلمية الابتعاد عن الأحكام الذاتية والمعيارية، والابتعاد عن المفاضلة فيما يختصُّ بالفن والدين والأخلاق، وتكتفي بتسجيل الظـواهر كما هي من دون تقييم أو مفاضلة، على سبيل المثال، تكتفي بتسجيل أكل لحم الإنسان وقتل الأطفال وفهم مثل هذه العادات وتفسيرها، إن أمكـن ذلـك. إن الأنوية المركزيـة تظهـر عنـد (**لوبـوك**) بـصورة فريـدة في إطـار موضـوع لا علاقة له مباشرة بالمواقف الأخلاقية: مفردات القرابة.

أمَّا بخصوص رائد التَّطوُّريَّة **موريس مورغان**؛ فكـان رجـلاً مغمـوراً، بسبب صعوبة أسلوب كتاباته، الموضـوع الجـاف الـذي تتناولـه والخـاص بالقرابة الذي تناوله في كتابه (**المجتمع الغـابر** 1877). لكـن الحـظَّ خدمـه؛ إذ اطَّلع عليه **ماركس** و**أنجلز**. فكان ذلك سبباً في إشـاعة كتـاب **مورغـان** بـين القُـرَّاء العـاميين والماركـسيين؛ ذلـك لأن آراءه تتنـاغم مـع الفلـسفة الماركسية، ممَّا جعل الكتاب يُترجم إلى مختلف اللغات الأوروبيـة، ويـصبح مثار اهتمام طبقات واسعة من المجتمعات الغربية.

وقد لقي الكتاب اهتماماً في أميركا من قِبَـل المؤسـسات الاشـتراكية في شيكاغو لتُعاد طباعته بكلفة زهيدة. وقد أصـبح **مـوريس مورغـان** مفكّـراً

---

(1) المصدر نفسه، ص23.

رسمياً في الاتحاد السوفيتي، وهذا ما يكشف عن الطابع الأيديولوجي لأصل المسألة. فقد اعتبره الناطقون باسم الشيوعية السوفيتية (ذو أهمية بالغة بالنسبة للتحليل المادي للشيوعية البدائية). وقد نشرت أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفيتي ترجمة **(للمجتمع القديم)** من ضمن (كلاسيكيات الفكر العلمي) [1].

كما أكَّد **جاك لومبار** بأن أنجلز تأثَّر في كتابه **(أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة)** بشكل مباشر بكتاب **مورغان (المجتمع الغابر)**. وأن **مورغان** قد حاق به النسيان، وأُهمل من قِبَل معظم المحترفين الأمريكيين في حقل **الإناسة**، لكنه عُرِف - من جديد - في فرنسا عام 1968 عن طريق التيار الإناسي الماركسي، ومن جانب **ليفي ستراوس** الذي اعتبره مؤسِّس **إناسة القرابة** [2].

المدرسة الانتشارية:

تؤمن المدرسة الانتشارية بحتمية التأثير الثقافي الذي يبدأ من مركز معيَّن، ثم يفيض على المجتمعات الأخرى، وهي أول مَن استخدم مفاهيم (المناطق الثقافية) أو (المركبات الثقافية) فضلاً عن استخدامها التاريخ كأداة لتفسير التغيُّر.

وتعتقد الانتشارية، كالتَّطوُّريَّة، بالمساواة بين البشر وبالتفاوت بين الثقافات؛ إذْ نجد في أنحاء العالم بؤراً ثقافية متقدِّمة على غيرها، لكنها

---

(1) المصدر نفسه، ص23-24.

(2) جاك لومبار، مدخل إلى الأثنولوجيا، ص74.

- بالمقابل - لا تُعرب عن الثقة نفسها بعبقرية الإنسان وقدرته على التقدُّم الدائم عن طريق الاختراعات. فالانتشارية ترى أن نمو المجتمعات يتمُّ أكثر ما يتمُّ عن طريق الأخذ والتقليد، وذلك بفعل الاحتكاكات الثقافية بين الشعوب، وهي احتكاكات أكثر ممَّا يظنُّه التطوُّريون.

ولا تدرس الانتشارية الاختراعات والثقافات بصفتها نماذج ممثِّلة لمراحل متعاقبة عبر الزمن، بل ترى أن هذه الاختراعات والثقافات تنتشر من مجتمعات إلى أخرى مجاورة لها، إمَّا بفعل الهجرات، وإمَّا بفعل الحروب.

فإذا كانت التَّطوُّريَّة تبحث في أسباب التفاوت بين الثقافات، فإن المدرسة الانتشارية تبحث عن صيغ الانتشار من ثقافة إلى أخرى. كيف ينتقل عنصر ثقافي من مجتمع إلى آخر؟ وهي نظرة ذات صبغة جَغرافية، وربما هناك علاقة تكاملية بين التَّطوُّريَّة والانتشارية، فإذا كان سؤال التَّطوُّريَّة هو لماذا نجد أن الثقافات متنوِّعة؟ فإن سؤال الانتشارية هو كيف يحصل التَّنوُّع الثقافي؟[1].

وقد سبقت المدرسة الانتشارية التي تزعَّمها عالم التشريح البريطاني **إليوت سميث** (1871-1937) إلى محاولة فهم الاستعمار على أنه تثاقف. وكانت نظرية **سميث** تنطلق من كون الحضارة المصرية القديمة هي مصدر كل الحضارات المتطوِّرة. ويمكن تلخيص نظريته بالنقاط الآتية[2]:

---

(1) انظر: جاك لومبار، مدخل إلى الأثنولوجيا، ص123-124.

(2) انظر: روبرت لووي، تاريخ الأثنولوجيا، من البدايات حتى الحرب العالمية الثانية، ترجمة: نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1992، ص131.

1. الإنسان عاجز عن الاختراع. ولهذا لم تتطوَّر الحضارة، إلا في ظروف ملائمة استثنائياً، وظروف لم تتكرَّر عملياً مرتين بشكل مستقل.

2. مثل هذه الظروف لم تحصل إلا في مصر القديمة. لذلك كان لا بد للثقافة - عدا بعض عناصرها الأشد بدائية - من أن تنتشر انطلاقاً من مصر بفضل تطوُّر السفن.

3. كان من الطبيعي أن (تذوب الحضارة) أو تذوي وهي تنتشر؛ لتصل إلى مراكز متقدِّمة، لذلك لعب الانحطاط دوراً رئيسياً في تاريخ البشرية.

إذنْ؛ في بداية القرن العشرين ظهرت لغة أخرى، تحت تأثير المدرسة الانتشارية التي تعتبر الاستعمار مثلاً من جملة أمثلة أخرى على الاحتكاك بين المجتمعات. كما قال إليوت سميث بانتشار المَدَنِيَّة المصرية في العالم كله. ومن الواضح أن تلك المعارف لا تشير إلى انتشار سيطرة ما، بل إلى انتقال عنصر ثقافي معين من مجتمع مركزي إلى مجتمعات الأطراف[1]، كما في انتشار الأهرامات المصرية إلى كمبوديا واليابان، ومنهما إلى أميركا. وكما تعود طقوس التأهيل والجمعيات السرية الأمريكية إلى طقوس التحنيط على ضفاف النيل. وأخيراً؛ فإن الطوطمية والتنظيم الاجتماعي في أستراليا ليست سوى آثار مشوَّهة متفرِّعة عن معتقدات وممارسات مصرية.[2]

ويُلاحَظ على هذه النظرية ما يأتي:

1. أنها نظرية مخالفة للواقع؛ لأنها تفترض عجز البشرية عن الابتكار، وتقتصر على النقل الثقافي من حضارة هي المركز، وهذه الفكرة

(1) لكلرك، جيرار، المصدر السابق نفسه، ص80.

(2) روبرت لووي : المصدر السابق نفسه، ص132.

تعيدنا إلى المركزية الحضارية، التي تشبَّعت بها العقلية الغربية في نظرتها إلى الشعوب الأخرى.

2. ولأنها تفترض- ثانياً - أن التأثير يسير في اتجاه واحد، من الحضارة الأقوى (المركز) إلى الشعوب والمناطق الجَغرافية الأقل تطوُّراً، لكن الواقع يثبت غير هذا، فلقد جلب الأوروبيون - مثلاً - الماسية والعجّالة لهنود أمريكا، ولكنهم اكتسبوا - بالمقابل - الذُّرَة والقرع والبطاطا ومجموعة كبيرة من النباتات الأخرى. كما أن الصينيين لم يكتفوا بدور المصدِّر الواهب مع جيرانهم الأقرب منهم إلى الحالة البدائية، دون أن يأخذوا هم - بدورهم - فن الإبحار عن الماليزيين، أو اللِّبد من صيادي الشمال، فضلاً عن أن العلاقة بين شعوب مصر القديمة والشعوب التي تحيط بها قائمة على التبادل، وليس على الأعطيات الأحادية الجانب [1].

3. هناك بؤر حضارية في أفريقيا مثلاً، كانت قد ابتدعت ثقافتها الخاصة، على ما تشهد الأعمال الفنية في بينن، وهي أعمال مستقلَّة عن كل أنواع التأثيرات المصرية [2].

المدرسة الوظيفية:

كسرت المدرسة الوظيفية، التي سادت في بداية القرن العشرين، التقليد الفيكتوري الذي يتمركز في داخل الجَغرافية المَدَنِيَّة، في غرفته الخاصة متأمِّلاً كتابات الرَّحَّالة والبحَّاثة عن البدائيين، وأسلوب حياتهم،

---

(1) انظر: روبرت لووي، تاريخ الأثنولوجيا، ص133.

(2) انظر: جاك لومبار، مدخل إلى الأثنولوجيا، ص130.

واشترطت النزول إلى الواقع العيني، والتَّعرُّف عليه مباشرة، وليس من خلال النصوص الغريبة. هنا في الوظيفية العالِم هو باحث ميداني لا يلتزم بموقع جَغرافي، ولا ينطلق من المَدَنِيَّة، بل ينطلق من داخل المجتمع البدائي. إذنْ؛ هناك ثلاث خصائص للوظيفية: الأولى عدم الاكتفاء بالتنظير الأيديولوجي، وتشترط ممارسة الدراسة الميدانية، والأخرى القطيعة الواعية ، ولو جزئياً، مع المَدَنِيَّة ونزعتها الاستعمارية والقيم والممارسات التي تفترضها، وهو أمر يعبر عنه مغادرة الباحث مجتمعه وانتقاله إلى العيش الفعلي في المجتمعات البدائية، كما فعل **مالينوفسكي**، والثالثة هي استقلال الإنثروبولوجيا عن التاريخ، فالحقيقة البدائية هي التي تهمُّ العالم، كما يقول **مالينوفسكي**، والعمل الميداني كفيل بأن يمدَّه بكل ما يريد معرفته.

ربط **مالينوفسكي** الثقافة بكل جوانبها، المادية والروحية، بالاحتياجات الإنسانية. فالثقافة - في رأيه - كيان وظيفي متكامل، يماثل الكائن الحي؛ بحيث لا يمكن فهم وظيفة أيّ عضو من أعضائه، إلا في ضوء علاقته بباقي أعضاء الجسم. ومن خلال هذا التشابه بين الثقافة والكيان العضوي للإنسان، فإن دراسة الوظيفة، التي يؤدّيها كل عنصر ثقافي، تمكِّن الباحث الأثنولوجي من اكتشاف ماهيته وضرورته؛ فالعنصر الثقافي لا يمكن فهمه - في نظر **مالينوفسكي** - عن طريق إعادة تكوين تاريخ نشأته، أو انتشاره، وإنما من خلال دراسة وظيفته الفعلية، وفي إطار علاقته مع العناصر الأخرى، ويترتَّب على ذلك ضرورة دراسة ثقافات الشعوب، كل على حده، في إطار وضعها الحالي، لا كما كانت عليه، أو كيف تغيَّرت.

إذنْ؛ قدَّم مالينوفسكي مفهوم الوظيفة، كأداة منهجية، لتمكّن الباحث الأناسي من إجراء ملاحظاته بطريقة مركّزة ومتكاملة أثناء وصفه للثقافة البدائية؛ فمفهوم الوظيفة تعني الإسهام الذي يقوم به كل نظام اجتماعي في حياة المجتمع ككل، ولذلك لا يمكن فهم وظيفة أي نظام اجتماعي في مجتمع ما، بسيطاً كان أو مركباً، إلا في ضوء علاقة وظائف هذا النظام مع وظائف النظم الأخرى[1].

وعلى خلاف النظرية التَّطوُّريَّة لم تنظر المدرسة الوظيفية للمجتمعات البدائية بوصفها مجتمعات منبثقة من أصول التاريخ، تحيا رغماً عنه، بل؛ هي أنظمة طبيعية معاصرة، معاصرة بمعنيين اثنين: إنها معاصرة للمجتمعات الغربية ومؤسَّسات المجتمعات المدني، ومعاصرة لذاتها (أو تنتمي للعصر نفسه).

لا تعتقد المدرسة الوظيفية بوجود مخلَّفات (حية) كما يعتقد التطوُّريون بالمعنى السلبي للكلمة. لكن ذلك لا يعني أن بعض المؤسسات أو الممارسات التي يمكن ملاحظتها لا تعود إلى أصل تاريخي بعيد، بل المهم أن يعاد تفسيرها، ويعاد تكييفها مع عمل المجتمع الحالي. فإذا كان معنى مخلَّفات حية (خطأً ثقافياً) لا يتناسب مع محيطه، فلا وجود للمخلَّفات برأي مالينوفسكي؛ لاعتقاده أن بقاءها (إنما لاكتسابها معنى جديداً ووظيفة جديدة)[2].

---

(1) انظر: حسين فهيم، قصة الإنثروبولوجيا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1986، ص166-167.

(2) جيرار لكلرك: الإنثروبولوجيا والاستعمار، ص72.

يجب أن نعلم أن رفض الأيديولوجيا الفيكتورية (التَّطوُّريَّة) لا يعني رفض الإمبريالية الفيكتورية المؤسَّسَة عليها، فلقد رفضت التَّطوُّريَّة لا كأيديولوجية، بل لعدم كفايتها ولعدم منفعتها (آنذاك) في الحقل العلمي. فلم يربط رادكليف براون نشأة الإنثروبولوجيا الميدانية بالموقف الإمبريالي الجديد في ثلاثينات القرن العشرين، بل ربطها بعبث المدرسة التَّطوُّريَّة النظري، وبالضرورات العملية المترتِّبة عن وضع طريقة تحليل جديدة.

ولا تشكِّل القطيعة النسبية للأنثروبولوجيا الميدانية عند **مالينوفسكي** مع الرأي الاستعماري علامة على موقفه المعادي للإمبريالية، فالموضوع - هنا - لا يتعدَّى ضرورات المعرفة؛ لأن الباحث الفيكتوري لم يتوصَّل - فعلاً - إلى معرفة المجتمعات البدائية لعدم بقائه طويلاً فيها، ولعدم إقامة مسافة ما بين ثقافته وثقافتهم. والمستوطنون والإداريون لم يتوصَّلوا هم أيضاً، لأنهم لم ينظروا لهذه المجتمعات إلا عبر مصالحهم الخاصة[1].

ويؤخذ على الوظيفيين تأييدهم للسياسة الاستعمارية؛ لأنهم غفلوا عن ظاهرة التغير وأهميتها في تحليل التحوُّلات التي يمكن أن تصيب المجتمعات بدرجات متفاوتة، وأشكال متنوِّعة، وبذلك يكونون قد أبَّدوا الحياة التقليدية للشعوب البدائية موضوع دراستهم؛ فأعمال الوظيفيين تتضمَّن وصفاً للمجتمعات البدائية، وكأنها في حالة ثبات، واستقرار دائمين، وهو أمر ينافي الواقع، من هنا جاء اتهامهم بأن موقفهم سوَّغ الإمبريالية، بصفتها أداة ضرورية لحكم مَنْ لا يتمكَّن من حكم ذاته؛

---

(1) نفسه، ص76.

إن صورة الاستعمار تبدو في تحليل المدرسة الوظيفية تختلف كلياً عمّا كانت عليه لدى الفيكتوريين؛ لأنها إن لم تقض على شرعية الإمبريالية، فهي قادرة على تسويغ ضرورتها وإمكانياتها بواسطة العلم؛ لأن الاستعمار لا يبدو نظاماً أيديولوجياً، بل حقيقة تجريبية معطاة، إنه واقع معاصر[1].

النسبية الثقافية:

وإذا أردنا أن نعرف كيف أدركت الإنثروبولوجيا في ثلاثينات القرن العشرين حقيقة الاستعمار، لرأينا أنها تستعمل في التعبير عنه عبارات، مثل: (**الصدمة الثقافية**)، أو (**الاحتكاك الثقافي**)، أو (**التثاقف**)، أو أخيراً (**التغيُّر الاجتماعي**).

يعرِّف هرسكوفيتز التثاقف بأنه: (يشتمل على الظاهرات الناجمة عن الاحتكاك المباشر والمتواصل بين جماعتين من الأفراد تنتميان إلى ثقافتين مختلفتين، مع ما ينشأ عن ذلك من تغيُّرات في الأنماط الثقافية الأصلية لدى إحدى هاتين الجماعتين أو لديهما)[2].

يتضمَّن معنى التثاقف - إذنْ - انتقال مؤسسات أو ممارسات أو عقائد ثقافة ما (أو مجتمع) إلى أخرى. وتحت هذا المعنى المجرد والعام يختبئ المعنى الحقيقي، الذي ليس شيئاً آخر سوى الاستعمار. والدراسات المخصَّصة للتثاقف كلها ليست سوى دراسات لبعض مظاهر الاستعمار.

---

(1) المصدر نفسه، ص79.

(2) جاك لومبار، مصدر سابق، ص149.

يرى بعض الأنثروبولوجيين الأميركيين، أمثال **هرسكوفيتز، لنتون، ورادفيلد**، أن التثاقف ظاهرة عامة. ويتضمَّن التثاقف بتعبير آخر (تلك الظواهر التي تنشأ عن احتكاك مباشر ومتواصل لجماعة أفراد لها ثقافتها المختلفة، هذا إلى جانب التغيُّرات التي تلي في أنماط الثقافة الأصلية لكل من هذه الجماعات). **وقد تبنَّت المدرسة الثقافية الأميركية التحليل النفسي لتفسير التنوُّع الثقافي**، وكان من أبرز المتبنِّين للتحليل النفسي هو **إبراهام كاردينر** (1891-1981)، على الرغم من أنه لم يتبع أطروحات **فرويد**. لقد شدَّد **كاردينر** على تنوُّع الثقافات، وبالتالي؛ على غياب أيِّ صفة جامعة للغرائز، وعلى أهمية الحاجات التي تستجيب لنمط معيَّن من أنماط المحيط، فضلاً عن تشديده على وطأة الشأن المجتمعي على الفرد. وفي عام 1939 صدر كتابه **(الفرد ومجتمعه)** الذي طرح فيه مفهوم **(الشخصية المترسِّخة[1])** التي تعاين عبر دراسة أنماط العقد التي تظهر لديه، والتي تكون مشروطة إلى حدٍّ بعيد جداً بمحيطه. فالعُقَد المذكورة تظهر لدى صاحبها إبَّان الطفولة على أثر أنواع معينة من القمع والحرمان ذات طبيعة ثقافية. غير أن لهذه السمات النفسانية مضموناً اجتماعياً إيجابياً، إذ إنها تشكِّل عاملاً من عوامل تكافل الجماعة وتضامنها المجتمعي، باعتبار أن أفرادها يشتركون جميعاً بنمط واحد من القمع والحرمان، ممَّا يؤدي إلى أيديولوجية واحدة وإلى معتقدات مشتركة هي عبارة عن (إسقاطات) بالمعنى التحليلي النفسي، لتطلُّعات كلٍّ منهم، وتوقُّعاته[2].

---

(1) هذا المصطلح بترجمة حسن قبيسي، في كتاب جاك لومبار (مدخل إلى الأثنولوجيا)، وقد ترجمها نظير جاهل (الشخصية القاعدية) في كتاب تاريخ الأثنولوجيا لروبرت لووي.

(2) المصدر نفسه، ص140- 141.

ويختار **لومبار** مثالاً على تفسير **كاردينر** هذا يستقيه من كتاب **(نفسانيات الاستعمار)** للباحث النفساني الفرنسي **أوكتاف مانوني** الذي كتبه عام 1950، حاول فيه أن يقارن بين مجتمعين مختلفين قائمين في جزيرة مدغشقر هما المجتمع الاستعماري الأوروبي المسيطر والمجتمع المدغشقري الأهلي. (لقد تبيَّن للمؤلِّف - ذات يوم - أن رفيقه المدغشقري الذي يلعب وإيَّاه بكرة المضرب، فيهبه المؤلِّف لقاء ذلك بعض الأعطيات، قد أخذ يطالب - تدريجياً - بالمزيد من الأعطيات، حتى إنه لم يعد يجد حرجاً - بعد مضي وقت معين - بالمطالبة المتشدِّدة بأعطيات أكبر، لا تقاس قيمتها بقيمة تلك الخدمة التي كان يسديها لصاحبه. وهكذا أخذ المؤلِّف يستنتج - خلافاً لما كان سيستنتجه أيُّ مراقب جاهل بأحوال المجتمع المدغشقري - أن المسألة لم تكن مسألة وقاحة أو صفاقة، بل كانت عبارة عن ردّ فعل طبيعي في ذلك المجتمع، الذي كانت تتحكَّم به - تقليدياً - ما يمكن تسميته **(بعقدة التبعية)**، وهي عقدة مخصوصة تصاب بها الثقافة التي يشعر كل فرد من أفراد جماعتها أنه محاط بالرعاية والحماية من قِبل مَن هم أكبر سناً منه، أي من قِبل أفراد عائلته المسنِّين، من ورائهم من قِبَل الأجداد الأوائل، الذين كانت المجموعة تضع نفسها في عهدتهم، وتعتبر نفسها تابعة لهم ومُتَّكلة عليهم. فالشعور الذي يُكنُّه المرء تجاه التبعية، ينطوي - والحالة هذه - على رعاية كلية من جانب الشخص أو الأشخاص الذين يعتبر نفسه تابعاً لهم.

إن عقدة التبعية هذه، هي عقدة مخصوصة بالمجتمعات التقليدية، تقع على طرفي نقيض مع (عقدة الدُّونية) التي تختصُّ بها المجتمعات الغربية؛ حيث يسعى المرء إلى تأكيد فرديته، بعد أن كان قد عرف إبان طفولته تلك التبعية إياها تجاه أبيه، فيتماهى به، ويعظم من شأنه حتى سن المراهقة، ثم يعود - بعد ذلك - ليمر - من خلال وضع قوامه الحرية والتنافس - بهذه العقدة النمطية، التي تمتاز بها مجتمعات الفردوية) [1].

هكذا يتبيَّن لنا أن منهج الإناسة الثقافية، بإيلائه مركز الصدارة للنهج النفساني، كان أكثر المناهج تمثيلاً للنسبية الثقافية، نظراً لأن التنوُّع الشديد في الثقافات يحول دون كل الجهود الرامية إلى إيجاد صيغة جامعة واحدة بينها، الأمر الذي يتفق - على كل حال - مع مبدأ من أبرز المبادئ التي وضعها مؤسّس المنهج المذكور فرانز بواس [2].كما يتضمَّن التثاقف - تبعاً لهذا التحديد - دراسة الاحتكاكات المختلفة، التي حصلت بين المجتمعات على مدى التاريخ، ودراسة الوضعيات العينيَّة لهذه الاحتكاكات. فللمؤرِّخين الحقُّ إذنْ، ومنذ هيرودتس، بدراسة التثاقف، دون أن يدروا بذلك. وبعد كل ذلك بإمكاننا الزعم أن الاستعمار ليس إلا حالة من حالات التثاقف المختلفة.

في الحقيقة إن المظهر الواضح جداً للاستعمار في القضاء على الخصوصيات الثقافية والقومية يلغي تفسيره بالتثاقف أو نعته بالتغيير الذي يُشكِّل مرحلة مرور نحو التصنيع بوصفها مرحلة موازية لما تمَّ في أوروبا في القرن التاسع عشر. كما أنه من الإجحاف وصفه بصفات عملية وعلمية محض.

---

(1) المصدر نفسه، ص141-142.

(2) المصدر نفسه، ص42.

وقد كشف جاك بيرك عن أن (**هدف علم اجتماع الاستعمار كان السيطرة على الدوام، وكل المقولات التي تُشُدِّق بها حول أثر (احتكاك) الثقافات لم تكن أكثر من زينة زائفة لبحث هدفه في الدرجة الأولى وتبرير الفساد الذي يحدثه**)[1].

لكن النقد الحقيقي للأيديولوجيا الاستعمارية برز في الإنثروبولوجيا المعاصرة ممثَّلة بالمدرسة الثقافية النسبية الأميركية. فلقد قدَّمت هذه المدرسة أطروحات مناهضة للاستعمار.

إن إصرار الإنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية على أن يكون لكل مجتمع إنساني نظامه القيمي، والمستند إلى اختيار ثقافي مميَّز، إلى خلقيات سُمِّيت - فيما بعد - بالشخصية القاعدة، سمح للأنثروبولوجيا الأمريكية (1930-1950) أن تكون الناطقة باسم المجتمعات البدائية، المستعمَرة في المطالبة بحقِّها في الوجود. وفي الميدان الأمريكي استطاعت منهجية الدراسات الأمريكية ولغتها التوصُّل إلى نمط خطابي جديد سيتغلَّب - فيما بعد - على الأيديولوجية الاستعمارية، ويقضي عليها[2].

وقد انطلقت هذه المدرسة من حقيقة عدم تماثل المجتمعات الإنسانية، واختلاف المكوّن النفسي لكل ثقافة، وعدم وجود ثقافتين متشابهتين كما يرى **كاردينر** في كتابه **الأطر السيكولوجية للمجتمع**. والتغيُّر الذي أدخله الاستعمار أو الحاصل عن التثاقف لا قيمة إيجابية له، في حدِّ ذاته. فلكل ثقافة طريقتها في إدراك التغيُّر ومعايشته. ولذلك فإن التثاقف الاستعماري،

---

(1) انظر: لكلرك، مصدر سابق، ص89.

(2) المصدر نفسه، ص148.

ذلك الغرض الإجباري لنمط تغيُّر معين، غالباً ما يؤدي إلى تشويهات في النظام الثقافي، وهي تشويهات قد تتحوَّل إلى كبت على مستوى الأفراد، أو إلى خلل نفسي وأمراض عقلية.

لكن النقد المباشر للأيديولوجية الاستعمارية جاء من لدن سابير أحد أساتذة الإنثروبولوجيا الأمريكيين، فقد اقترح عام 1925 تمييزاً بين ثقافات أصيلة وثقافات غير أصيلة. الأولى ثقافات منسجمة، متوازنة، تعيش بتطابق كلي مع ذاتها، أمَّا الأخرى؛ فتحيل الفرد إلى حالة من الصدأ، كما تُولِّد الكبت والاغتراب. ولم يشكّ سابير - إطلاقاً - بانتماء الثقافة الغربية إلى الصنف الثاني. ومهما كانت فعالية الصنف الثاني من الثقافات وقوتها التقنية بارزة، فهي لا تستطيع إخفاء إخفاقها الثقافي: (وليس هناك من وَهْم أكبر وأكثر سخرية من الوَهْم الذي نتقاسمه جميعاً، والناجم عن امتداحنا التخصُّص والدِّقَّة التقنية المتنامية والكمال الذي أدخله العلم على تقنيتنا، بحيث يُخيَّل إلينا الوصول إلى نتائج متشابهة فيما يتعلَّق بعمق ثقافتنا ومطابقتها وانسجامها كلياً مع حياتنا) [1].

يعود الفضل إلى هرسكوفيتز باختراع مصطلح (نسبية الثقافة). وقد تساءل هرسكوفيتز: (كيف يمكن إطلاق أحكام قيميّة على هذه الثقافة، أو تلك، أو على الثقافة البدائية بشكل عام، طالما أنّ الأحكام هذه مبنية على التجربة، وطالما أن كل فرد يفسِّر التجربة بحدود تثاقفه الخاصّ) [2]؟ لا وجود لتجربة (حسية، فنية ، دينية ...إلخ) بذاتها، طالما أن كل تجربة هي نسبية بالنسبة لنسق المجتمع الثقافي، وطالما أنّ كل مجتمع هو نظام تجربة وأحكام.

---

(1) لكلرك، جيرار، مصدر سابق، ص150-151.

(2) المصدر نفسه، ص152.

من الوَهْم أن تسعى الثقافة الأوروبية - الأميركية، كما يقول هرسكوفيتز، لإطلاق أحكام مُعَلَّلَة على ثقافات أخرى، وهي أحكام ستصبح - فيما بعد - قاعدة للممارسات الاستعمارية.

وقد رفض هرسكوفيتز النزعة الفردية في احتقار أو سوء تقدير الثقافات الأخرى، وهي - في حقيقتها - إثنية مركزية، يعتقد أصحابها بأن نمط حياتهم أفضل من الأنماط الأخرى كلها. وهذه سذاجة لا مبرّر لها سوى كونها مبنية على تقنية متفوِّقة، ولكنها ليست - بعد كل شيء - أكثر من عنصر من عناصر الحياة الثقافية، كما يرى هرسكوفيتز [1].

إن أطروحات الإمبريالية التَّطوُّريَّة هي التعبير الصريح والبسيط عن هذه النزعة الساذجة، مهما بدت مُعَقْلَنَة. إن مدرسة الثقافة النسبية قد ذهبت أبعد ممَّا ذهبت إليه الوظيفية، فلم تحاول طرح السؤال عما إذا كانت المجتمعات التي تتناولها بالدراسة هي مجتمعات بدائية، بل إنها رفضت حقَّ الإنثروبولوجيا في وصف هذه المجتمعات، وإطلاق الأحكام، التي ليست - في نهاية الأمر - إلا أحكاماً قيمية [2].

لقد قام هرسكوفيتز بنقد الأطروحات الإمبريالية، ولكنه لم يتوقَّف عند مظهرها الفيكتوري، وحسب، بل هاجم - أيضاً - سياسة الإدارة غير المباشرة الليبرالية والإمبريالية المتنوِّرة التي دافعت عنها الوظيفية. صحيح أن الوظيفية قد أبرزت وجود مؤسَّسات سياسية في المجتمعات كلها، إلا أنها لم تستنج من ذلك النتائج الممكنة كلها. إن المجتمعات الأفريقية قادرة

(1) انظر: المصدر نفسه، ص152.
(2) انظر: المصدر نفسه، ص153

على حكم ذاتها بذاتها طبقاً لتقاليدها السياسية الخاصة: (مهما كانت هذه الأنظمة السياسية، بسيطة أو معقدة، مرتبطة بمجتمعات صغيرة أو كبيرة، فهي قادرة على ملء وظائف الدولة كما تفهمها، أي إنها قادرة على مراقبة علاقات الإنسان بنظرائه، وعلى تنظيم المعركة نحو السلطة، وظيفيّاً). [1]

إن الخلاف بين الوظيفية والمدرسة الثقافية يكمن في مفهوم الاستقلال بالذات. فالاستقلال في مرحلة ما قبل الاستعمار كان مرتبطاً بنمط وجود مختلف عن الغرب، أو عما أدخله الغرب إلى تلك المستعمرات؛ لأن الاستقلال الفعلي ليس تحويل السيادة السياسية إلى جماعات تتعهَّد بمتابعة التغريب ومتابعة غرس تفوُّق القيم الغربية، إنه الإصرار على إرادة عيش حسب قيم خاصة، قيم لذاتها. إن تشكيك الإنثروبولوجيا الثقافية بشرعية الاستعمار من الناحية السياسية لا يمكن فصله عن الشك بإمكانية تثاقف شامل لمجتمعات العالم الثالث على أسس ثقافية محدَّدة، أسس الثقافة الغربية. لقد اعتقدت الأيديولوجية الثقافية بإمكانية تمثيلها للوظيفة التي آمن بها عصر الأنوار في نهاية القرن الثامن عشر، وذلك من خلال إظهار الطابع النسبي للثقافة الغربية ، ومن خلال رؤيتها لها من ضمن تعددية ثقافية [2].

قدَّمت الإنثروبولوجيا الأمريكية في عام 1947 إعلانها لحقوق الإنسان، قدَّمت فيه معياراً لكل إعلان مستقبلي لحقوق الإنسان، وهذا المعيار هو : **كيف يمكن تطبيق الإعلان المقترح على الكائنات البشرية كافة، من غير أن يكون إعلاناً للحقوق مصاغاً بعبارات سيطرة القيم الغربية السائدة في أوروبا الغربية أو أميركا؟!**

---

(1) المصدر نفسه، ص154

(2) انظر: المصدر نفسه، ص156

كما قدَّمت فيه نقداً للاستعمار في علاقته بالمركزية الإثنية: إن الفرد يسعى بسبب ارتباط تطوُّر الشخصية بأساس ثقافي، لتقويم القيم التي يتقاسمها أو يفضلها لا مع جماعته وحسب، بل مع كل كائن إنساني. فكل ثقافة هي - إذنْ - تقويم لعالم الثقافات الأخرى. وقد أنتج هذا الموقف الاستعمار بالنسبة لأوروبا: (إن نتائج وجهة النظر هذه كانت مأساوية على الإنسانية. إن مذاهب (عبء الرجل الأبيض) قد استُخدمت من أجل تبرير التوسُّع الاقتصادي، وفي الوقت نفسه من أجل حرمان الملايين في العالم أجمع من حقِّ إدارة أنفسهم بأنفسهم، بينما لم يُؤدِّ التَّوسُّع في أوروبا وأميركا إلى إفناء شعوب بأكملها. يتميَّز تاريخ التوسُّع الغربي بالحطّ من قِيم الشخصية الإنسانية، وتفكيك حقوق الإنسان خاصة في الشعوب التي قدِّر له السيطرة عليها، مستعملاً - لذلك - وصفاً للتخلُّف بطُرُق مُعَقْلَنَة، ومركِّزاً على التأخُّر، وعلى العقلية البدائية، ممَّا يتيح له تبرير الاستبداد الذي يمارسه)[1].

ويُركِّز نصُّ الإعلان على النقاط الآتية:

- يحقِّق الإنسان شخصيته بالثقافة، ويؤدي احترام الفروقات الفردية لاحترام الفوارق الثقافية.

- إن احترام الفوارق الثقافية أمر مشروع تماماً، وبشكل علمي، طالما لم تتوصَّل التقنية إلى إجراء تقويم كيفي للثقافات.

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص157.

- إن القِيَم والمعتقدات ليست ثابتة، بل هي نسبية تتبع الثقافة المشتقّة منها؛ لذلك فإن على أية محاولة لصياغة معادلات مشتقّة من العقائد والقوانين الخلقية لثقافة ما أن تخضع للتطبيقات السائدة في هذه الثقافة، والقابلة في شرعة حقوق الإنسان للتطبيق على الإنسانية كافة.

وفي أعقاب هذا الإعلان ظهرت ثلاثة اتجاهات رئيسة فيما يخصُّ استخدام الأثنولوجيا، يذهب الاتجاه الأول إلى استبعاد القِيَم والسياسة عن العلوم الاجتماعية، توخّياً للحياد والموضوعية.

ويوصي الاتجاه الثاني بضرورة وضع قواعد وحدود أخلاقية لاستخدام نتائج البحوث الأثنولوجية، كما ركَّز على فكرة النسبية الثقافية وضرورة عدم التدخُّل في شؤون الآخرين. في حين انتقد أصحاب الاتجاه الثالث النسبية الثقافية، وشدَّد على ضرورة تبنِّي الباحث لموقف أيديولوجي قبل الشروع بالدراسة أو العمل مع الجماعة موضوع الدراسة. وتزعَّمت الاتجاه الثالث الباحثة البريطانية (كاثلين جاف)، التي ذكرت أن الأنثروبولوجيين - الآن - أمام أحد أمرين: إمَّا أن يعملوا في إطار خدمة الاستعمار، أو مناهضته عن طريق تبنِّي أيديولوجية غربية، خاصة ما يرتبط منها بمصالح العالم الثالث [1].

---

(1) انظر: حسين فهيم، قصة الإنثروبولوجيا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1986، ص210-211.

الإنثروبولوجيا البنيوية:

الإنثروبولوجيا لدى **ليفي ستروس** واسطة لا غاية؛ فالغاية عنده هي الإنسان الكلي بجميع أبعاده، جَغرافية كانت أم تاريخية، والإنثروبولوجيا لديه مُجرَّد واسطة أو مدخل إلى الفلسفة والتفكير حول الإنسان. واقترن هذا الهَمّ الفلسفي لديه بهَمٍّ علمي، يشدِّد على تنوُّع الثقافات، وخصوصيتها، الأمر الذي يفضي إلى رؤية تجزيئية، في حين أن العلم يُوحِّد. ومن هنا وجد أن النسبية الثقافية تتعارض مع الجامعية العلمية، ممَّا دفعه إلى رؤية الاختلافات القائمة بين المجتمعات بصفتها اختلافات تكاملية. فتكون الإناسة لديه علم الاختلافات المتكاملة الذي يبحث عمَّا هو جامع في الخصائص المشتركة بين كل المجتمعات، وفي ديمومة البنى الذهنية المشتركة عند الإنسان التي أطلق عليها اسم (اللاوعي الجماعي للذهن البشري). ومن هنا كان تفسير **ستروس** أقرب إلى التفسير النفساني منه إلى التفسير الاجتماعي.

عهدت منظمة الأونسكو إلى **ليفي ستروس** بأن يضع دراسة عن الثقافات المختلفة، ثقافات البلدان التي كثيراً ما كان الغرب يحتقرها بغير وجه حقّ. وقد شدَّد ستروس في كتابه (**العِرْق والتاريخ**)على بطلان مفهوم (**العِرْق**)الذي لم يعد له في نظره أيّ معنى محدَّد لصعوبة التعريف به.

ويرى **ستروس** أن تاريخ مقولة (العِرْق)يختلط مع البحث عن سمات تفتقد للقيمة التكيفية، ولذلك كان كلامه عن الثقافة أكثر من كلامه عن

العِرْق، كما كان عن التعصُّب القومي أكثر ممَّا كـان عـن العنـصرية. ويـرى ستروس أن مكمن الخطأ لدى الأثنولوجيا هو الخلط بين مقولة العِرْق التي هي مقولة بيولوجية وبين النتاجـات الاجتماعيـة والنفـسانية التـي تفرزهـا الثقافة البشرية. فالتفاوت بـين الأعـراق لا وجـود لـه، بـل هنـاك وجـود لتفاوت بين الثقافـات، رغـم أن هـذه الثقافـات تمتـاز - قبـل كـل شيء - باختلاف بعضها عن بعض. وهو - إذ يـشدِّد عـلى هـذا التنـوُّع الثقـافي - يشجب - في الوقت نفسه - التعصُّب القومي، هذه العادة التي درج عليهـا البعض؛ إذ يعرب عن احتقاره للثقافات الأخرى التـي يحكـم عليهـا بأنهـا أدنى من ثقافته، والحال أن لكل ثقافة قيمتها شرط أن نحكم عليها انطلاقـاً من صعيد المدركات والمعتقدات الخاصة بها.

لكن الغريب أن ستروس لم يكن أمينـاً لمنهجـه العلمـي، فنـراه يـستند في حكمه على الثقافة الإسلامية - مثلاً - في كتابه (المدارات الحزينـة) لـيس مـن منطلق أسسها الذاتية ومعاييرها القيمية الخاصة كما يفترض منهجه، بـل مـن منطلق حضارته، وربما مركزيته العِرْقية. وربما كان هذا الموقـف الـسلبي مـن الإسلام جزءاً من موقفه السلبي العام من الدين؛ (فالإسلام مغالطة تاريخيـة، بل هو أمر يؤرِّقه، وأن المعبد البوذي يشبه بعطره وأصنامه بيوت البغـاء، وأن المسيحية مصيبة أوروبا التـي قرَّبتهـا مـن المـصيبة الكـبرى: الإسـلام، لكنـه يصمت تجاه اليهودية، فلم يبد حيالها رأياً في كتابه المذكور) [1].

(1) انظر: ستروس، ليفي، الفكر البري، ترجمة الدكتور نظير جاهل، مقدمـة المـترجم، ص9-10.

مدارس أخرى متنوعة:

تميَّزت التيارات الأخرى، غير البنيوية، بصفات مشتركة منها [1]:

1. أنها تولي مكانة راجحة (للميدان)وللتحقيق أو الاستقصاء التجريبي(الإمبريقي) الذي يقوم به الباحث والمشاركة الوثيقة بحياة المجتمع الذي يعاينه.

2. أنها تعيد الاعتبار لإنسان تلك المجتمعات المغايرة للمجتمعات الغربية، كما تعيد الاعتبار لثقافته. فتصفية الاستعمار سارت جنباً إلى جنب مع زوال الاعتقاد بتفوُّق الغرب من الناحية الثقافية والعِرْقية.

3. أنها شهدت ازدهاراً للبحث المونوغرافي؛ إذ تحوَّل كل باحث إلى اختصاصي بشؤون جماعة إثنية معينة، يقوم بدراسة مختلف أوجه حياتها المجتمعية.

4. أنها اعتمدت - بصورة تدريجية، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية - على الأداة التاريخية والاقتصادية في البحث الأثنولوجي، بعد أن أصبح - هو الآخر - معنيّاً بمكافحة التخلُّف.

وفي إطار نقد الاستعمار ظهرت مدرسة جديدة بعد عام 1930 لا تختلف كثيراً عن النسبية الثقافية، هي مدرسة غريول الفرنسية، التي أصرَّت على دراسة أنساق المفاهيم، وعلى الخرافات، أكثر ممَّا اهتمَّت بالعلاقات الاجتماعية كما مارستها الإنثروبولوجيا الإنكليزية، أو الأبحاث

---

(1) انظر: جاك لومبار، مدخل إلى الأثنولوجيا، ص303.

الميدانية الفرنسية، التي اعتمدت تعليمات ماوس. وفي كتابه الصادر عام 1947 حول مجتمع (الدوغون) في مالي، يعتقد غريول أن معرفة الغرب للثقافات الأفريقية، وهي المعرفة التي جمعها بواسطة الإنثروبولوجيا، إنما هي معرفة تستند إلى (تراث غربي من جهل الآخرين، وإلى استعلاء على الآخرين، ولنقل بصراحة إلى عدم القدرة على فهم عقلية الآخرين. ولن نستطيع ذلك ما لم تكن فكرتنا عن ذاتنا طبيعية وعقلانية).

إن موقف غريول المناهض للاستعمار لم يكن برأيه معبِّراً عن شكل من أشكال المحافظة، والتحديث، ولم يكن بتصوُّره قبولاً بالشكل الحاصل، بل نهضة وتعايشاً للثقافات السائدة، مع تمكين المجتمعات الأصيلة من الحفاظ على أصالتها وعلى شخصيتها الحية، والتي يجب ألا تموت، عكس ما افترض الإمبرياليون.

لقد دافع غريول - بشدَّة - عن التعدُّدية الاجتماعية الثقافية، على كل الأصعدة، خاصة حين فكَّرت الإدارة الفرنسية بتطبيق شكل موحَّد على الزراعة واللغات الحية، والقيادة الإدارية المحلية... إلخ. هكذا يجد غريول نفسه على المفصل الذي يوصل من الإدارة الاستعمارية إلى التصوُّر النقدي للاستعمار ككل، باعتباره تثاقفاً يقوم على السيطرة وعلى رفض الفوارق [1].

والحقيقة أن الأثنولوجيا الفرنسية قد تخلَّصت من ربط الأثنولوجيا الثقافية بالأثنولوجيا الجسدية، التي تركِّز على الفوارق العِرْقية بين البشر، وبذلك تجعل بعضهم من طبيعة راقية وأخرى متدنية، وأن الحضارات

---

(1) نفسه، ص159-161.

هي حصيلة الفروقات البيولوجية بين البشر. وقد ساعد هذا الفصل على إرساء الخصائص العلمية الموضوعي للأثنولوجيا، وكان من وراء ذلك هو الاتهامات التي قدَّمها الكثيرون إلى الأثنولوجيا العِرْقية بصفتها أداة للاستعمار، فضلاً عن التشكيك بفرضية العِرْق بصفتها حقيقة علمية.

إزالة الاستعمار:

ولقد أفضى الإيمان بتعدُّدية الثقافات إلى واقع إزالة الاستعمار. فتطوُّر العلوم الإنسانية الفرنسية قدَّم حقيقة أن الإنسانية متميِّزة بتنوُّعها المكاني، لا بتبعيتها للزمان، وبتعدُّد المدنيات التي لا يحقُّ لواحدة منها أن تكون الوحيدة أو الفريدة.

إن إزالة الاستعمار تعني إزالة النرجسية الإمبريالية من خلال تعدُّدية وجهات النظر. ولا تعني إزالة الاستعمار لجاك بيرك تفتُّح الثقافة الغربية على أسس جديدة بقدر ما تعني انبثاق ثقافات مجتمعات، حكم عليها أثناء الفترة الاستعمارية بالموت، أو كانت قد ماتت فعلاً. إن إعادة هذه التعدُّدية وهذه الخصوصية هي التي تمثِّل جوهر التخلُّص من الاستعمار: (إن الغرب - بمحاولته تغيير لغة التاريخ الفاعلة، وبمحاولته سحب كل دلالاتها - أوجد لدى الإنسان الخاضع للاستعمار الحاجة لبناء دلالة صفة ستكون زاده الآن وفي المستقبل. لقد سخّر الاستعمار الطبيعة للنهب، وتدخَّل في المجالات كلها - في السياسة، والفن، واللغة - زارعاً إرادة الآخر، بأسره، إذا صحَّ القول بمثابة دلالة عن فحوى لها، وهذه قد قدَّمها العصر بشكل

صراع من أجل التحرُّر والنهضة أو إعادة الخلق الوطني. وقد اتخذ ذلك - قبل أيِّ شيء آخر - شكل إشكالية كوكبية) [1].

إن إزالة الاستعمار ليست موقفاً أيديولوجيا، إنها حدث تاريخي كلي. إن الأمر يتعلّق بموقف المجتمعات، التي تكوَّنت وراحت تسعى لاستعادة سيادتها، التي أحالها الغرب إلى شيء غريب، وبمساعدة الإنثروبولوجيا. إن إزالة الاستعمار لا تكتفي بإدانة المناهضة الغربية: إنها شيء تبنَّته بذاتها من خلال إدانة المركزية الإثنية.

اعتبر الاستعمار في الثلاثينات إعادة أو تحريكاً للتصنيع الأوروبي، ومع ذلك كان هناك ضغط البُعْد الأيديولوجي والتاريخي للاستعمار، كما تترجمه الثورات الاجتماعي والوطنية الموجهة بالدرجة الأولى إلى بورجوازية المركز، إنها ضد تقسيم العالم إلى مركز وإلى أطراف.

لا يمكن إدراك الاستعمار باعتباره حقيقة تجريبة أو سيرورة فعلية، كما تعتقد المدرسة الوظيفية، كما لا يمكن ردّ الاستعمار إلى مُجرَّد أبعاده الخلقية كما تعتقد الفيكتورية. وهذا ما تكشف عنه التناقضات في الممارسة الاستعمارية، ففي الوقت الذي يزعم فيه الاستعمار أنه يُعلِّم، هو في الحقيقة يلجم التعليم، وفي الوقت الذي يزعم فيه نقل التصنيع يقوم باستيراد أو بتصدير المواد الأولية. ويزعم تحقيق تماثل، فيما هو يمارس سياسة إقامة مؤسسة عِرْقية أو مؤسسات تمارس الاضطهاد.

---

(1) نفسه، ص166.

وفي الوقت الذي كان يعطي فيه للأفريقي بشكل انتقائي وجبري، كان يمنعه ممَّا هو جوهري مثل: أدوات السلطة الطبيعية (أسلحة، تقنية)، و(أدوات السلطة السياسية)، واقتسام الثروات الاقتصادية، والمساواة الدينية والمدرسية...إلخ. فضلاً عن الفارق الثقافي والخلقي الذي يفصل المجتمع المستعمِر عن المجتمع المستعمَر. والعلاقة تتمُّ من خلال الموقع المتعالي، ممارسات مسيطرة وممارسات خاضعة.

إذنْ؛ يجب تصحيح مفهوم التغير الثقافي أو الاجتماعي بفكِّ ارتباط مفهوم التغيُّر بتبرير الاستعمار؛ فالتغيُّر الاستعماري صفة خاصة هي السيطرة، لذلك يجب عدم الخلط بين تغيُّر فُرض من الخارج، والتغيُّر الداخلي - الذي هو بحدّ ذاته - وسيلة لغاية هي السيادة الثقافية. فالتغيُّر يجب أن يكون ثمرة السيادة. ومن دون ذلك يظل التناقض قائماً بين ما يزعم المستعمرون فعله، وما يقومون به في الواقع. وبدل أن يدفعوا عجلة التغيُّر فهم يعرفون كيفية إيقافها لمصلحتهم حين تتعارض مع سيطرتهم.

وبعد أن دخل الاستعمار مرحلته الأخيرة بدأت الإنثروبولوجيا المعاصرة ترى في الأفريقي أو في أبناء العالم الثالث، بدل الكائن الغريب البدائي، باني الأنظمة ما قبل المنطقية، ترى فيه الفلاح والعامل والكائن الاجتماعي أو التاريخي، باختصار الإنسان.

والحقيقة إن ذوبان الفروقات والتمايزات التي هي غرض الإنثروبولوجيا الثقافية في التحديث المستقيم ، ورفض أبناء العالم الثالث لتلك الفروقات وللعالم الذي يتغذَّى منها، أوقع الإنثروبولوجيا في مأزق حقيقي.

وأصبحت مهدَّدة في الذوبان في علم اقتصادي جديد، أو نظرية اجتماعية جديدة، أو في التاريخ الذي أصبح أفضل مادة لفهم العالم الثالث. وقد جاء الحلُّ الغربي بتبني أنثروبولوجيا جديدة، تأخذ بنظر الاعتبار واقع إزالة الاستعمار، وتعبِّر عن نشوء تطورية جديدة تجمع النظرية والممارسة، وترفض التفسير الخطي للتاريخ. واستندت في جوانب كثيرة منها على التحليل الماركسي، الذي رأى أن التحليل الجاد لاختلاف المجتمعات ليس حاجزاً أمام رؤية موحَّدة للعالم وللمجتمعات.

وقد تمَّ تحديد نمط الإنتاج الرأسمالي كإمكانية تمتلكها المجتمعات كافة، ما دام كل مجتمع يحمل قطاعاً رأسمالياً جنينياً، يمكن أن ينمو داخلياً إلى الرأسمالية الكاملة. وحينئذ؛ يصبح وصف مجتمعات العالم الثالث بسيطرة نمط الإنتاج الإقطاعي الآسيوي مُجرَّد نتيجة لإعادة البناء التاريخي، وليس نتيجة الوصف التيبولوجي لحالة المجتمعات الراهنة. ولذلك نجد غموضاً في تفسير العناصر التقليدية المتبقية في مجتمعات العالم الثالث، فمرَّة تُفسَّر بأنها بقايا أو مخلَّفات ما قبل التاريخية، ومرة أخرى تُفسَّر بأنها أشياء هامشية في مجتمع كلي، أو هي نتيجة الاستعمار الذي أدخل هذه الأشياء الهامشية بإهماله لها، في اللحظة التي كان يريد إدخال التحديث.

تعني إزالة الاستعمار الابتعاد عن المركز أو تخطِّي الإثنية المركزية. لقد حاولت الوظيفية - كما حاولت مدرسة الثقافة النسبية بشكل خاص - تجاوز ما تضمَّنته الإثنية المركزية في الأيديولوجية الفيكتورية. إن التعدُّدية المناهضة للاستعمار في عصرنا الحالي هي التعبير الفعلي عن هذا التجاوز.

وقد اعتبرت حركة إزالة الاستعمار الإنثروبولوجيا الكلاسيكية عبارة عن خطاب غربي يمتاز بالنزعة الإثنية المركزية.

إن النظرية الأنثروبولوجية هي نظرية إثنية مركزية بالضرورة، ما دامت تنظر إلى محتوى الثقافات غير الغربية بلغة الثقافة الغربية، ومن زاوية الإنثروبولوجيا بنظرتها الشيئية.

ومن ثم؛ كانت هناك عودة إلى عصر الأنوار في القرن الثامن عشر من أجل استلهام مبادئه المناهضة للاستعمار، وموقفه الناقد للمجتمع الصناعي، بنقده عدم المساواة بين الناس وبين الأمم، وبمحاولته للتفكير بعالمية المجتمع الإنساني، بمفهوم متكامل يتعلَّق بالعالمية؛ حيث يضاف التفكير الفلسفي للعالم المعاصر إلى جانب التحليل التجريبي.

إن العودة إلى عصر الأنوار فرضتها ميزتان لذلك العصر هما: السعي لصياغة نظرية منهجية تجريبية بخصوص المجتمعات غير الغربية، والمسافة التي تفصل بينه وبين الإنثروبولوجيا الفيكتورية. فضلاً عن ابتعاده عن النظرة الإثنية المركزية، وغياب هذه النظرة الإثنية له علاقة برفض التموضع عن طريق العنف، وبمقاومة الاستعمار.

إن أفكار عصر التنوير بموقعها ما بين **(الماركنتيلية) (الاستعمار ونهب مناجم الذهب) والاستعمار الصناعي الحديث**، الذي تولَّد عن **الرأسمالية**، ليست إلا اللحظة التقدُّمية القصيرة التي عاشتها الأفكار البرجوازية. صحيح أن الليبرالية المتأخرة، مفهوم التبادل الحر في العلاقات الدولية، هي حصيلة التنوير، ولكن ذلك لا يصدق على التصوُّرات الإمبريالية الضيقة،

كما لا ينطبق - أيضاً - على الليبرالية الاقتصادية، التي تُعتبر بمثابة تبرير للسيطرة والنهب الاستعماريين.

إن الإنثروبولوجيا المعاصرة تحاول أن تجد طريقها ما بين العالمية والتميز، كما تحاول أن تفكّر بهما مجتمعين، دون أن تحاول العودة إلى القرن الثامن عشر، مهما كانت عظمته. إن ما تحاوله هو الاستفادة أو استلهام انفتاحه وحسب.

نتيجة:

الاستشراق والإنثروبولوجيا:

العلاقة بين الاستشراق والإنثروبولوجيا وثيقة، فهما قد شكَّلا رافدين أساسيين للسلطة الاستعمارية. يشترك الحقلان في موضوع واحد هو الشرق أو العالم الثالث، لكن الاستشراق أسبق من الإنثروبولوجيا من الناحية التاريخية، فقد قطع الاستشراق مراحل تاريخية طويلة قبل ظهور الإنثروبولوجيا الكلاسيكية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لكن المؤكد أن الدراسات الإنثروبولوجيَّة زوَّدت المستشرقين بمادة غنية لبناء تصوُّراتهم؛ فإلى جانب تسجيلات الرحَّالة ونشاط المبشِّرين شكَّلت الإنثروبولوجيا أحد المصادر الأساسية التي زوَّدت المستشرقين بمادة منظَّمة عن الحياة الفردية والاجتماعية للمجتمعات المتخلفة أو البدائية.

إن موضوع الاستشراق هو الشرق: نظام حياته، ثقافته، لغته، دينه، علمه، فنّه، إلخ. وهذه هي عينها الموضوعات التي عنت بتحليلها

الإنثروبولوجيا. والحقلان لا ينفصلان عن الأيديولوجيا التي تشكِّل ذهنية الباحث الغربي. ففي الإنثروبولوجيا الكلاسيكية كانت المرجعية المعيارية في الأحكام هي المركزية الإثنية الغربية، وبالمثل؛ كان الحال في الاستشراق. وإذا كانت الإنثروبولوجيا قد انتهت إلى وضع جديد (علمي) يسعى إلى التخلُّص ممَّا علق بها من اتهامات بمساندة الإمبريالية الغربية، فالأمر نفسه حصل للاستشراق، وقد حاول التنصل من مساندة الإمبريالية والنظرة المتحيّزة. لكن الأمر مختلف بالنسبة للإنثروبولوجيا؛ فهي بما أنها بحث تجريبي ميداني، يمكن تصوُّر دخولها ميدان البحث العلمي الموضوعي في دراسة أصول الشعوب وثقافاتها بحياد وتجرُّد، وهذا المستوى يصعب تصوُّره بالنسبة للاستشراق؛ لأنه مرتبط بالأيديولوجيا ارتباطاً لا ينفصم، ولذلك من الصعب تصوُّر وجوده التقليدي حين فصله عن الأيديولوجية الموجِّهة له، على الرغم من أننا نعتقد باحتوائه على تحليلات علمية، ومواقف موضوعية نزيهة في جوانب كثيرة منه، إلا أنه يبقى يرتبط بأيديولوجية ووضع دولي محددين.

مع كل ذلك الذي قلناه لصالح الإنثروبولوجيا العلمية، فإنه لا يجيب عن تساؤل أساسي في أذهاننا، وهو إذا استنفدت الإنثروبولوجيا موضوعها وقامت بدراسة جميع الشعوب البدائية الراهنة، وقد دخلت هذه المجتمعات، ومجتمعات العالم الثالث مرحلة الحداثة والتطور الحضاري، ما الذي يبقى ويمكن أن تدرسه الإنثروبولوجيا؟

يبدو واضحاً أن الإنثروبولوجيا ليست كالعلوم الطبيعية، ولا حتى الإنسانية من ناحية الموضوع، فموضوعات تلك العلوم لا تستنفد وهي دائمة البحث، مهما تصوَّرنا تحوُّلها وتطوُّرها، لكن الإنثروبولوجيا تختصُّ بالشعوب القديمة والبدائية الحديثة، وهذه يمكن تصوُّر تطوُّرها ودخولها مرحلة الحداثة، وحينئذ؛ تتساوى مع المجتمعات الحديثة، وإذا تصوَّرنا بقاء الإنثروبولوجيا على أساس متابعة دراسة جميع المجتمعات وقوانين تطوُّرها ونشوء ثقافاتها، فما الذي يفصلها عن علم الاجتماع؟ ولماذا لا يقوم علم الاجتماع بهذه المهمَّة، وهي - بالفعل - مهمَّته، والموضوع قد تداخل مع موضوعه بشكل تام؟!. هذه أزمة حقيقية في هذا العلم، لكن علماء الإنثروبولوجيا هم المعنيون بالإجابة عن هذا الإشكال.

وإذا أردنا أن نطرح الشروط الموضوعية للعلم، فإننا نشعر بأن ذلك يقتضي من الأنثروبولوجيين تناول موضوعهم (الشعوب البدائية ومنها شعوب العالم الثالث) بحياد وتجرد من أي مسبقات أيديولوجية، وعرضها كما هي وفق القوانين الذاتية التي تشكل بنيتها الداخلية. ولكنْ؛ مهما ادعى الإنسان الأوروبي الموضوعية في هذا المجال، كما نجد ذلك عند المدرسة الثقافية، والبنيوية لستروس، والتيارات الفرنسية اللاحقة، فإن الأحكام المسبقة بقيت مسيطرة على العقلية الغربية، فالقول بأن ثقافات العالم الثالث، مثلاً، ذات مضمون ومعنى، وأنه يجب النظر إليها انطلاقاً من بنائها الداخلي ومسوغاتها التاريخية الذاتية، لا يمنع الإنسان الأوروبي من إطلاق الأحكام المعيارية بحق هذه الثقافة أو تلك، انطلاقاً من تفضيله لثقافته وحضارته

الراهنة، بل إن من الصعب فصل هـذا العلـم وغـيره مـن العلـوم الإنـسانية بشكل نهائي من التأثيرات الأيديولوجية للباحث، إلا على صعيد الافتراض.

من هـذه الزاويـة نفهـم الإنثروبولوجيـا بـصفتها تعبـيراً عـن تنـاقض الإنسان الأوروبي مع الإنسان في العالم الثالث، فبقـدر مـا تـم التعبـير عـن ذلك التناقض من خلال الاستعمار، بصفته وسيلة للنهب والثـروة في ذلـك الوقت، عُبِّر عنه ثقافياً أيـضاً، مـن خـلال الإنثروبولوجيـا والاسـتشراق، فالإنثروبولوجيا والاستشراق يُعبِّران عن تخارج الثقافة الغربيـة. وإذا كـان من الممكن تصوُّر خروج الإنثروبولوجيا من شراك الأيديولوجيا، فمن غير الممكن تصوُّر خروج الاستشراق؛ لأن هذا الأخير - كما قلنـا - هـو نتـاج طبيعي للأيـديولوجيا، وأن هـذه الأخـيرة علَّـة ذاتيـة لوجـوده، لا يمكـن الفصل بيـنهما مـن دون إتـلاف المعلـول وتلاشـيه، لكـن الإنثروبولوجيـا بصفتها دراسة للإنسان، ككائن طبيعـي، ولنتاجاتـه الثقافيـة والحـضارية، والعوامل الأساسية لانبثاق تلك الثقافات والحضارات، كـان مـن الممكـن تصوُّر توفُّر الروح العلمية والموضوعية في ذلك البحث، ولـو عـلى صـعيد التصوُّر العقلي المحض، مع أن واقع هذا العلـم لا يـزال بحاجـة ماسـة إلى مزيد من الجهود لتجريده من أثر الأيديولوجيا والاسـتعمار وإدخالـه مجـال العلوم الموضوعية.

أمَّا الاستشراق؛ فبحكم كونه يعـبِّر عـن حاجـة الإنـسان الأوروبي إلى طرف نقيض يكتشف من خلاله ذاته، ويسقط عليه كل الأطـراف الـسلبية

للتناقض الذي يشعر به في ذاته، مُثَبِّتا ما في ذاته بصفته الأطـراف الإيجابيـة، فهو - إذنْ - لا ينفكُّ عن الأيديولوجيا، وبذلك فهو الوليد الشرعي لها.

يُعبِّر الاستشراق - إذنْ - عن علاقة عقل حضاري راقٍ بموضوع خـامٍ بحاجة إلى فهم وبناء، هذا الموضوع هو الشرق، يرافق تلك العلاقـة شـعور حاد بالاستعلاء والتفوُّق. وينبثق هذا الشعور الاستعلائي من شـعور آخـر سابق هو الشعور بالذات الفاعلة أمام موضوع منفعل، فمهما تـضمن هـذا الموضوع المنفعل من محتوى ثقافي وفكري ومادي، فهو ما دام منفعلاً، يبقـى سلبياً، يتلقَّى التأثير والتقويم والبناء والفهم من لـدن ذات فاعلـة متعاليـة؛ هي الذات الغربية!! من هذه الممارسة يكتشف الأوروبي ذاته مـن منطلـق أن الأشياء تُعْرَف من نقائضها أو أضدادها.

إذنْ؛ الاستشراق والإنثروبولوجيـا والاسـتعمار مركَّـب ذهنـي غـربي، ترجم ذلك التناقض الكبير الذي يشعر بـه الإنـسان الأوروبي تجـاه الآخـر، وهو تناقض أفرزه المحتوى الفكري والقيمي للإنسان الأوروبي، الذي وجد أنه يتضارب ويتناقض مع المحتـوى الفكـري والقيمـي للإنـسان الـشرقي، والإسـلامي منـه بالتحديـد. هـو - إذنْ - تنـاقض حتمـي، يفرضـه واقـع تضارب المبادئ الفكرية والعقائدية بـين الطـرفين، لكـنْ؛ إذا كـان تنـاقض منظومتين واقعاً حتمياً، فهل أن أسـلوب التعامـل مـع هـذا التنـاقض هـو أسلوب وحيد ونمطي وحتمي بالمستوى عينه؟ الجواب بالسلب؛ فـالوجود الواقعي لمنظومتين فكريتين متضاربتين شيء، وأسلوب ومنهج التعامل مـع هــاتين المنظــومتين شيء آخــر. مــن هنــا فــإن الاستــشراق والاســتعمار

والإنثروبولوجيا الموجَّهة بالأيديولوجيا ميادين بحاجة إلى دراسة نقدية، بل إلى تفكيك يتفاوت حسب موضوعية الطرح والفهم في كل منهما.

ولا نستطيع القول بالرفض المطلق، فقد انطوى الاستشراق على جوانب موضوعية مفيدة، وكذلك الإنثروبولوجيا، لا سيما بعد الحرب العالمية الثانية، على الرغم من عدم وجود ما يبرّر الاستعمار، حتى على المستوى النسبي أو الجزئي؛ لأن الاستعمار بما ينطوي عليه من التهديد بالقوة العسكرية وممارسة الإكراه ضد الآخر، أمر لا يوجد ما يبرّره ثقافياً وفكرياً، حتى ضمن المقاييس الثقافية الغربية نفسها، كما شاهدنا ذلك في تطور الأثنولوجيا في القرن العشرين خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها. ومع ذلك لا يعدم الغربيون التماس مبرّر جديد للاستعمار، قد لا يستند إلى المقاييس الثقافية التي طرحتها الإنثروبولوجيا، ويستند إلى مبرّرات سياسية وأمنية أخرى، مثل الديمقراطية ومحاربة الإرهاب والاستبداد الشرقي.

ومن هنا يمكن أن نسأل هل أصبحت الديمقراطية مبرّراً جديداً لاستعمار جديد؟ وهل يعبِّر هذا الاستعمار الجديد عن نفس التناقض الذي أفرز الاستعمار في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين؟ رُبَّما يكون الجواب إيجاباً، إذا قارنَّا الوضع الراهن بالوضع الدولي قبل انهيار الاتحاد السوفيتي؛ فعندما كان الغرب مشغولاً بتناقض أكبر طرفه المقابل هو الاتحاد السوفيتي ضعف الشعور بتناقضه مع العالم الثالث، بل تمَّ تذويب هذا العالم ضمن ذلك الصراع الأكبر، لكنْ؛ بعد انهيار الاتحاد السوفيتي تغيَّر الوضع الدولي تماماً، فبرز الطرف التقليدي السلبي في التناقض من جديد، فأصبح العالم الإسلامي يمثِّل الطرف

النقيض البديل عن الاتحاد السوفيتي، هكذا تظلُّ الذات الغربية تبحث عن موضوع سلبي تكتشف ذاتها من خلاله.

تجربتنا مع الاستعمار لم تكن تجربة حسنة، فقد خلَّف وراءه تركة ثقيلة، تنوء بحملها الأجيال، لم يترك تكنولوجيا مهمَّة ولا برامج ذاتية، والأخطر من ذلك الأنظمة الملكية الاستبدادية الفاسدة والحكومات الديكتاتورية التي خلفها وراءه، كان ذلك على مستوى العالم الإسلامي، وربما هناك استثناءات أشار إليها **لسلي ليبسون** مثل الفليبين؛ حيث طبقت الولايات المتحدة مبادئ إعلان الاستقلال الأميركية، وساعدت على إقامة نظام حكم ديمقراطي، وفي الهند، التي احتفظت بالعديد من صفات الحكم البرلماني، التي نقلتها بريطانيا العظمى إليها [1].

لكن ذلك يبقى حالة استثنائية، وليس قاعدة، فمعظم البلدان التي احتلَّتها أوروبا، لا سيما الإسلامية منها، بقيت ترزح تحت نير حكومات استبدادية. ويبدو واضحاً فشل بعض الحكومات الوطنية، التي تسلَّمت زمام الحكم بعد الاستعمار، أو على أنقاض حكومات استبدادية خلفها الاستعمار، في قيادة عملية التغيير والتطوير للبنى الاجتماعية والاقتصادية، وبدلاً من ذلك، ارتكست إلى حالة فريدة من الاستبداد والوحشية، فهيَّأت فرصة مواتية، وقدَّمت ذريعة جديدة للإمبريالية الجديدة، لاستعادة الأسلوب الاستعماري للبلدان التي استعمرتها قديماً، وربما زاد يقينها اليوم

---

(1) انظر: لسلي ليبسون، الحضارة الديمقراطية، ترجمة فؤاد مويساتي وعباس العمر، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، بلا تاريخ، ص39.

بصدق مقولة ماركس العتيقة بحقِّ الشرقيين: (إنهم لا يستطيعون أن يحكموا أنفسهم، فلنحكمهم)، ولا زالت العديد من الحكومات في العالم الإسلامي (ملكية أو جمهورية) دينية أو علمانية هي وريثة الاستعمار، ولا تحمل أيَّ مبرر شعبي لوجودها في السلطة، ولذلك تبقى أسيرة لتوجيهات الدول الكبرى وسياساتها الدولية ومصالحها.

والذريعة الجديدة للإمبريالية الأمريكية المعاصرة ليست بعيدة عن الواقع، وإن كنا نؤمن أنها مُجرَّد ذريعة فحسب، فضلاً عن أنها جزء من الفكر الاستشراقي الغربي تجاه الاستبداد الشرقي، بل هي ذريعة واقعية، بكلمة واحدة هي (الديمقراطية) التي كان غيابها، وفق التحليل الغربي، سبباً في تفشِّي الإرهاب في العالم الإسلامي. ويبدو واضحاً للمراقب أن في العالم الإسلامي تعليلٌ آخر لظاهرة الإرهاب؛ فإذا كان الغرب يرى أن سبب الإرهاب هو الاستبداد العربي والإسلامي، فإن البلدان الإسلامية (الحكومات تحديداً) ترى - على العكس من ذلك - بأن سبب تفشِّي الإرهاب هو الاستبداد الغربي الأمريكي - الصهيوني تجاه العالم الإسلامي. ونحن، نرى أن الاثنين - في الواقع - سببان متكاملان لهذه الظاهرة، وهما - مع ذلك - لا يشكِّلان سوى عاملين من عوامل أخرى، بعضها ضارب بجذوره في تاريخ العالم الإسلامي؛ فالإرهاب لم يُمارَس ضد الآخر، إنما مُورس ضد الذات أيضاً، وبشكل أقسى ممَّا هو ضد الآخر (الغربي أو الأمريكي)؛ فممارسات الأنظمة الديكتاتورية في العالم الإسلامي ضد ذاتها،

إذا فسّرنا هذه الذات بالشعب، أمر فظيع ومقزّز، شمل سحق المدن والمقابر الجماعية والتعذيب والتنكيل الجسدي، وهو أمر له جذوره التاريخية أيضاً.

يقود ذلك التحليل إلى أن الوحشية طابع بشري عام عندما يخرج الإنسان عن الحدود الأساسية لإنسانيته ليرتكس إلى الوحشية أو العدوانية. فعلم النفس الحديث يثبت لنا أن الوحشية نمط من العدوان لا ينتمي أو يقتصر على مرحلة تاريخية من تطور الجنس البشري، إنما هو حالة سيكولوجية يمكن أن يرتكس إليها الإنسان في كل عصر من العصور[1]. وهو أمر يرتبط أشد الارتباط بالممارسة السلوكية والتربوية، فإذا ضعفت الحدود الأخلاقية والتوازنات السيكولوجية بسبب الانحراف الأيديولوجي أو الديني أو السلوكي العام، وتزامن هذا مع توفُّر أنماط من السلوك العدواني سواء الأيديولوجي أو العسكري والجسدي، ينتهي ذلك إلى حالة من الدموية. ثم تنشأ في أعقابه أيديولوجيات متضادة تبرِّر تلك الممارسات العدوانية، وتمنحها طابعاً مقدَّساً، هكذا نشأ في العالم الإسلامي نمط من الأيديولوجيا الدينية تحمل طابع التقديس للعدوان والقتل ضد الآخر المختلف، وإن كان هذا الآخر المختلف مكوناً من مكوّنات الذات.

للمَلَكيات الدينية والحكومات الديكتاتورية دور في تنمية هذه الأيديولوجيات التكفيرية والدموية التي تقاتلها اليوم، ففي زمن ما تطلَّبت مصالحها دعم هذه الحركات ضد بعضها، أو في حروب سرية، لا تجرؤ الحكومة الاستبدادية على ممارستها علناً ضد دولة كبرى مثل الاتحاد

---

(1) فاوستو أنطونيني، عنف الإنسان أو العدوانية الجماعية، ترجمة نخلة فريفر، سلسلة الكتب العلمية، معهد الإنماء العربي، 1989، يُنظَر: الفصل السادس والسابع والثامن.

السوفيتي سابقاً، لكنها لم تـدرك أن الأفكـار التـي غـذَّتها لتلـك الحركـات لم تكـن أفكـاراً موضـوعية أو حيادية، بـل تحمـل أيديولوجيـة لا تحتمـل الاختلاف، ولا تتحمَّله، بل يعني الاختلاف لديها الموت، أن تختلـف معـي هو أن تموت، أو أموت، وهذه هي عينها أيديولوجيا الخوراج المتطرِّفة، التي رفضها الصحابة الأوائل، وقاتلوهم بسببها، واعتبروهـا فـساداً في الأرض. ولم يقاتلهم علي ابن أبي طالب لأجل كـونهم يحملـون رأيـاً مخالفـاً؛ بـل لأن فكرهم هذا قادهم إلى ممارسة التصفية الجسدية ضـد الآخـر المختلـف، إلى حدٍّ سوَّغ لهم بقـر بطـون الحوامـل، وتعليـق أجنَّـتهن عـلى الرمـاح، وهـم مقتنعون أنهم إنما يفعلون ذلك باسم الله ومن أجله (لا حكـم إلا لله)، ولـو كانوا مُجرَّد أناس يرون رأياً فحـسب، لـما دعـا ذلـك إلى قتـالهم، فأصـحاب الآراء كانوا كثيرين جداً، ومنهم الصحابة أنفسهم.

وإذا عُدنا إلى موضوعنا نجد أن الإرهاب وليد سلوك سـياسي خـاطئ ودين متطرِّف، واسـتبداد لا يـترك للفـرد أي حـق في الممارسـة الـسياسية، واتخاذ القرار في بلاده، فيدفعه ذلك إلى التمرُّد والبحث عن ميادين ملائمـة لممارسة ذلك التمرد بكل سلوكياته المنحرفة.

وقد ساهمت سلوكيات الدول الكبرى في تنمية هذا التمـرد، فهـي دول ديمقراطية داخلياً، في حين تدعم الاستبداد الشرقي؛ لكي تخلـق لهـا مقـابلاً نقيضاً، تكتشف ذاتها من خلاله، ولكي تحقِّق نظرياتها التقليدية المنبثقة عـن الاستشراق والإنثروبولوجيا، التي تمثِّل الشرق بأنـه اسـتبدادي، مفـرَّغ مـن القيم، وحشي، شبقي، رومانسي، لا منطقي!.

ولذلك، فإن تفكيك الاستشراق سينهي تلك الصورة التمثيلية في الذهن الغربي، وسيكشف الطابع الوهمي لتلك الأحكام المسبقة التي ملأ بها مخيلته، ويدرك أن الطابع الإنساني العالم للبشرية يفرض عليه معاملة البشرية بمثل معاملته لذاته، وإن الموقف العلمي الموضوعي يفرض عليه المساهمة الجدية في نقل الشرق من حالته الساكنة إلى حالة جديدة متحركة ومتقدمة، من دون قيود أيديولوجية وأفكار مسبقة وخطط استثمارية لمصالح ذاتية يقتضي تحقيقها إفناء الشعوب الفقيرة.

ويرتبط تفكيك الاستشراق بفكِّ الارتباط بينه وبين الأيديولوجيا التي ولدته، وحينئذ؛ سينبثق استشراق جديد، علمي وموضوعي ودائم، فما هو واقعي لا يتلاشى أو يختفي باختفاء أو تفكيك الأيديولوجيا. ومن هنا انبثق قولنا بأن التفكيك بين الأيديولوجيا الغربية والاستشراق الكلاسيكي يعني إفناء هذا الأخير وتلاشيه، وستحل محله آراء وأفكار ونظريات موضوعية، لا ترتبط بأيديولوجية معينة، سياسية أو دينية، وهو أمر افتراضي على أقل تقدير.

ولكن هذا الأمر الافتراضي سيتحول إلى واقع، إذا ربطنا موضوعياً بين الأثنولوجيا العلمية وبين الاستشراق الجديد المفترض؛ أيْ أن تحلَّ الأثنولوجيا العلمية محلَّ الأيديولوجيا، ويستمدّ الاستشراق بكل جوانبه آراءه ومادته العلمية من ميدان علمي موضوعي. وهذا الربط يفترض أن يسبقه نشوء أثنولوجيا علمية لا ترتبط بالأيديولوجيا، وهو أمر عبَّرنا عن إمكانه في صفحات سابقة. فالأثنولوجيا قابلة لأن تكون علماً موضوعياً، وهذا ما حصل بالفعل في جوانب متعددة منها في منتصف القرن العشرين، لكن الاستشراق لا يمكن تصوُّر ذلك له بذاته، لأن فصله عن الأيديولوجيا

يعني تلاشيه وإفناءه، لكنْ؛ يمكن أن ينشأ نشأة أخرى إذا أُعيد بناء موضوعه وأحكامه استناداً إلى ميدان الأثنولوجيا العلمية.

حينئذ؛ ستختفي أحكام الاستبداد والإرهاب، وتحلّ محلَّها أفكار الإصلاح والبناء. فالكائنات الإنسانية واحدة في التكوين، والنظرية العِرْقية جزء من أيديولوجية قديمة، ثبت فشلها، إذنْ؛ يجب أن يشمل التغيير كل أرجاء الأرض، ليس من منطلق سيد أرقى هو الإنسان الغربي يريد أن يغيِّر إنساناً أدنى في سُلَّم التطوُّر هو الإنسان الشرقي، بل من منطلق المشاركة الإنسانية، ومن منطلق أفكار الإنسان الموضوعية وعلمه ومدنيته وديمقراطيته. فما دام الاستبداد ليس صفة تكوينية عِرْقية في الشرق، فهو قابل للتغيُّر، والذي يقوم بتغييره هو الإنسان الشرقي، ولا يقوم به الغربي عن طريق الاستعمار القهري، أو الاستغلال الاقتصادي، أو علاقات تتحكَّم بها موازين القوى؛ لأن موازين القوى تقتضي - بطبيعتها - سحق الضعفاء، وليس إحياءهم، فاقتران الاقتصاد والسياسة بالأخلاق أمر لا بديل عنه من أجل السلام.

لا شكَّ أنني كنتُ أحلم، لكنه حلم واقعي، وهذا ما يهدف إلى تحقيقه الإسلام الواقعي، أمَّا الأفهام الأخرى للإسلام التي تؤيّد حالة الصراع، وتتعامل معها كسُنَّة من سنن الحياة، فهي لا تختلف عن المواقف والأيديولوجيا الغربية الكلاسيكية، في عنصريتها، واستبداديتها، وأحكامها المسبقة، التي تلغي الآخر.

الفصل الثالث

الاستشراق من الانفعال إلى التّعقُّل

مناهج متعدِّدة لرؤية واحدة:

شكَّل الإسلام - منذ الفتوحات الإسلامية المبكّرة - مصدر تهديد مرعب للعالم الغربي. رافق ذلك الشعور بالتهديد، لدى الغرب، نمو وتصاعد الشحنة العدوانية تجاه الإسلام. وتجذرت تلك الشحنة العدوانية في التكوين النفسي للمجتمع الأوروبي، وقد حرصت الكنيسة على تغذيتها وتركيزها بوسائل متنوعة، منها، تصوير الإسلام، بطريقة مفرطة، بالبشاعة واللاإنسانية.

ومن الطبيعي أن ينعكس ذلك على مستوى الكتابات والتصريحات في تلك الفترة. لكن هذا العامل النفسي (السلبي) تنوّع وتعقّد وفقاً لتغير الظروف التاريخية وما رافقها من تطور للوعي، فأفرز - بدوره - عوامل متصلة الحلقات عبر السلسلة الزمنية التي تشكل نسيج الأحداث، التي مرت بها علاقة الغرب بالعالم الإسلامي منذ العصور الوسطى وحتى العصر الراهن.

إن مصدر هذا الموقف الانفعالي هو شعور الأوروبيين بأن المسلمين يشكِّلون تهديداً حقيقياً للعالم المسيحي الغربي، وتخيَّلوا العرب بأنهم شعبٌ

هائج، أطلقوا عليه اسم (السراسنة*)، عدّوا وصولهم إلى إيطاليا وأسبانيا كارثة، وأطلقوا عليهم - أيضاً - البرابرة. ولقد وصف **أوبيد المبجل،** بمراجعة تاريخ الإنجليز قبل وفاته سنة 735م، كره الغرب لهؤلاء السراسنة (العرب المسلمين) بقوله: (قام الوباء المتمثِّل بالسراسنة المسلمين بتخريب مملكة بلاد الغال، بعد مجازر أليمة بائسة، لكنهم سرعان ما لقوا عقابهم الذي يستحقُّونه على غدرهم) (1). ولهذه النظرة السلبية تجاه العرب أصولها في ما قبل الإسلام، فقد تبلورت (عندما سمع الغرب عن السراسنة (العرب) قبل الإسلام بزمن طويل، ويذكر تاريخ للعالم يرجع إلى القرن الرابع (أن السراسنة كانوا يحصلون بقوة القوس والنهب على ما يحتاجون إليه في الحياة، وكان الجدال يحتدم حول اسم السراسنة المشتقّ من سارة زوج إبراهيم، بالرغم من أنهم من سلالة هاجر) (2).

وقد تعزَّزت تلك الصورة الأسطورية عن المسلمين حين سيطرتهم على إسبانيا، فقد أدى ذلك إلى رد فعل ديني من قبل القساوسة، دفاعاً عن عقيدتهم المسيحية، التي باتت مهدَّدة من قِبل الزحف الإسلامي، فتناولوا الإسلام بالتشويه والتزييف.

---

* السراسنة SARAZINS كلمة لاتينية أصلها SARACENUS من أصل يوناني SARAKENOS أطلق أول مرة على بدو مابين النهرين في القرن الأول الميلادي، الذين كانوا يهدِّدون التجارة، أو يحمونها، بتكليف من الرومان والفرس. والكلمة تعني ساكني الخيام. ويقال إن معناها شرقي SHARGHI. انظر: المسلاتي، مصطفى نصر، الاستشراق السياسي، ص31.

(1) عن مصطفى نصر المسلاتي، الاستشراق السياسي في النصف الأول من القرن العشرين، منشورات اقرأ، طرابلس، الطبعة الأولى، ص31-32.

(2) EXPOSITIO TOTIUS MUNDI ET GENTIUM XXED J. PUOGE PARIS 1760. نقلا عن المسلاتي، مصطفى نصر، المصدر السابق، ص32.

وقد فشلت الحملات المسيحية لإقناع المسيحيين بضرورة الحرب والاستشهاد، ولم يلتفتوا خلال القرن السابع إلى ضرورة فهم فكر الخصوم (المسلمين) وعقيدتهم.

وقد نجح البابوات - فيما بعد - في تكوين وحدة مسيحية لاسترداد الأراضي، وهي الحرب التي شُنَّت من أجل استرداد إسبانيا، ثم تكوَّنت الوحدة الأيديولوجية العدائية ضد العرب والمسلمين في المجتمع اللاتيني المسيحي؛ حيث برزت الصورة أو الرؤية الواضحة لصورة العدو (المسلمين)، وأدت - بذلك - إلى حشد الطاقات والجهود لشن الحروب الصليبية. وتزايد الأمر على هذا الأساس العدائي، عندما كان حجّاج بيت المقدس من المسيحيين يرجعون إلى بلادهم وهم يحملون صورة العداء الكامل للبدو الرُّحَّل، خصوصاً عندما ارتفعت في أوروبا أصوات تنادي بضرورة مدّ يد العون إلى المسيحيين في بلاد الشرق، وخصوصاً في القدس، وأصبح ذلك واجباً دينياً مقدَّساً.

وهكذا تمَّ خَلْق صورة مشوَّهة عن المسلمين من قِبَل الحجَّاج، فقد كان أولئك السراسنة في نظر الحجّاج أنماطاً من البشر يزداد عددهم، ولا فائدة من وجودهم، وأنهم مُجرَّد (كفّار) و(تافهين) وقصة (حجّ شارلمان) الخرافية في أواخر القرنين الحادي عشر والثاني عشر مُجرَّد خرافة تُظهِر هذا الإمبراطور يتجوّل في مدينة القدس وحده، دون أن يحتكَّ بأحد.

وقد بدت الصورة الخرافية عن الإسلام أكثر وضوحاً في أغنية رولاند في نفس المرحلة المذكورة، وإن أعطت تلك الأنشودة صورة أقوى للإسلام

المتحدّي الذي يهبُّ أتباعه كما تقول الأغنية متحدّين وهم من النوبيين والزنوج والأفارقة [1].

وكان ذلك كله تمهيداً لانطلاق الحملات العسكرية المعاكسة فقد (انطلق روجر دي تفيل النورمندي لاستعادة صقلية عام 1060، ودخل ألفونسو السادس طليطلة عام 1085، وغوفري القدس عام 1099، وقد أدّى فتح هذه الجبهات الثلاث إلى اتصال وثيق مع المسلمين، فأخذت صورة الإسلام تتأثّر لعدة قرون بتشويهات المنافسة الأيديولوجية، التي لا بد منها) [2].

انعكست تلك النزعة العدوانية المباشرة - سلباً - على الفكر الغربي ذاته، بوصفها رؤية تقليدية (ساذجة)، غير علمية، مُوجَّهة بمسبقات عقائدية مناهضة للروح الموضوعية. انبثق هذا التقييم من الفكر الغربي نفسه، الذي بالرغم من وعيه بالطابع الذاتي (اللاموضوعي) لتلك الرؤية أو الموقف السلبي، لم يتخلَّ عن الهدف الجوهري لذلك الموقف، وإنما عمل على تزويق الأداة والارتقاء بالخطاب من طابعه المباشر (التجريح والوصف السوقي)، إلى نوع من التورية المنهجية الموحية بالإيجابية الظاهرية، المستبطنة لمحاولة تفريغ الإسلام من بُعْده السماوي، ونزع طابع القُدسية عن أصله، في محاولة لـ (طبعنة) أو (تطبيع) الإسلام، بتحويل العنصر الميتافيزيقي الذي

---

(1) المسلاتي، مصطفى نصر، الاستشراق السياسي في النصف الأول من القرن العشرين، ص33.

(2) شاخت وبوزوت، تراث الإسلام، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أغسطس، 1978، ص32.

يرتكز عليه إلى عنصر طبيعي، وذلك بالبحث عن امتداداته في العصر التاريخي القريب منه، أو العصور السابقة بأديانها المختلفة، أو قرنه بإسقاطات الفكر الأسطوري. وقد عبَّر إدوارد سعيد عن هذا التطوُّر المنهجي بقوله:

(في القرنين التاسع عشر والعشرين كان ثمة بين المستشرقين ذاك الطموح لصياغة اكتشافاتهم، وتجاربهم، ونظراتهم الثاقبة، بلغة حديثة مناسبة، وجَعْل أفكارهم حول الشرق على اتصال وثيق بالواقع الحديث. فقد صيغت دراسات رينان اللغوية للسامية عام 1848 مثلاً، بأسلوب استقى - من أجل توثيق نفسه - من الدراسات المعاصرة في النحو المقارن، والتشريح المقارن، والنظرية العِرْقية، وقد أضفى ذلك على استشراقه امتيازاً، وجعل الاستشراق معرَّضاً للطعن من قِبل التيارات الفكرية الرائجة، والتيارات الجديّة التأثير في الغرب في الوقت نفسه. وأخضع الاستشراق للإمبريالية، والوضعية المنطقية، والطوباوية، والتاريخانية، والداروينية، والعِرْقية، والفرويدية، والماركسية، والاشبنعلريّة. غير أن الاستشراق - مثل كثير من العلوم الطبيعية والاجتماعية - كان قد أصبح له منطلقات للبحث، وجمعياته العلمية، ومؤسّسته الخاصة. وخلال القرن التاسع عشر اكتسب هذا الميدان امتيازاً متعاظماً، كما تعاظمت - أيضاً - السمعة والنفوذ اللذان تمتَّعت بهما مؤسَّسات مثل (الجمعية الآسيوية)، (الجمعية الملكية الآسيوية)، (الجمعية الألمانية للدراسات الأجنبية)، و(الجمعية الاستشراقية الأمريكية). وقد ازداد - مع تنامي هذه المؤسسات، عبر أوروبا كلها -

عدد كراسي الأستاذية في الدراسات الشرقية، بدءاً من مجلة مناجم الشرق (1809)، كمية المعرفة، كما ضاعفت عدد التخصُّصات)[1].

إن ذلك التطوُّر أمر طبيعي، فالموقف العدواني اتخذ نمطاً مباشراً، كرد فعل أولي تجاه تهديد قوي وخطير، ولكنْ؛ عندما انقلبت أطراف المعادلة لصالح الغرب تغيَّرت صيغة المواجهة، واتخذت نمطاً مدروساً، واستراتيجية خاصة، فالتحوُّل من الدفاع إلى الهجوم أدى إلى تعديل الموقف، وإعادة بناء الطرق والمنهجيات، وانطوى هذا التعديل وإعادة البناء على دوافع وأهداف مركبة، ومتنوِّعة بتنوُّع المطامع؛ فالتنصير هدف ودافع في وقت واحد؛ فالدافع ديني، والوسيلة هي الاطِّلاع على ثقافة الآخر ومرتكزات حضارته، استهدافاً للكشف عن مصدر قوته، وكسر شوكته. والاستشراق - إذا فهمناه في انشباكه بالاستعمار- فسيبدو أداة معلوماتية مهمَّة بيد القادة السياسيين والعسكريين، مثال على ذلك (دور المستشرق الهولندي سنوك مرغرونيه في السياسة الاستعمارية الهولندية في إندونيسيا، ودور ماسينيون في خدمة الحكومات الفرنسية المتعاقبة كضابط في الجيش والمخابرات، وهناك اليوم عاملون كثيرون في مضمار ما يسمَّى بدراسات الشرق الأوسط وضعوا أنفسهم في خدمة الصهيونية بفلسطين المحتلة؛ مثل المستشرق المعروف برنارد لويس، الذي تخرج على يديه عشرات الطلاب العرب واليهود...)[2]. وسيبدو الاستعمار نتيجة أو هدف يسعى من خلاله

---

(1) إدوارد سعيد، الاستشراق، ص74.

(2) دي بلو، فرانسوا، في نقد الاستشراق، مجلة الفكر العربي، العدد 32، نيسان / حزيران، 1983، ص145-146.

الآخر إلى إخضاع العالم الإسلامي لإرادته بالقوة العسكرية، اقتناعاً بمبدأ الإرادة الواحدة (الأقوى)، مبدأ الإرادة الآمرة، والأخرى الخاضعة. ذلك المبدأ الذي اتخذ في عصرنا الراهن صورة مبدأ قيادة العالم الذي تدشّنه اليوم مقولة العولمة [1] (Globalization).

وللاستعمار دافع اقتصادي أيضاً، إذا نظرنا إليه بوصفه نهباً لثروات الأمم الضعيفة، وسرقة موارد عيشها، واستغلال أبنائها، أبشع صور الأستغلال، التي تستهين بكرامة الإنسان، كما حدث في أفريقيا، إذ اقتيد آلاف الناس كرقيق؛ لاستخدامهم أيدي عاملة في تدشين أسس مَدَنِيَّة الغرب الراهنة، ومرافقها العمرانية.

إذنْ؛ التنصير، والاستشراق، أنشطة ذات دوافع مركّبة ومتداخلة، فلا يمكن فهم الاستشراق من زاوية واحدة، على سبيل المثال، النظر إليه بوصفه وسيلة للتنصير فحسب، أو أداة تشريعية أو استشارية للقادة فقط، ولا هو ذلك المسعى العلمي المجرد من تلك الأغراض جميعاً، بل هو كل ذلك مرة واحدة.

بمعنى آخر، **إن الاستشراق مسعى علمي، لا يخلو من الغرضية، فهو بحث مُوجَّه بمسبقات الذهنية الغربية، وهو أداة تحليلية لثقافة الآخر ومجتمعه، والعلاقات الداخلية لذاك المجتمع، ولطبيعة الأفكار والعقائد السائدة، ومستوى القوى المتنابذة التي تتصارع فيه، وطبيعة العلاقات**

---

(1) ذلك أن العولمة تنطوي على صراع إرادات، فهي تمثّل إرادة الأقوى، التي يراد تسويغها بوصفها قطباً تتمحور حوله إرادات الشعوب الأضعف، وتدور في فلكها، انظر: مقالنا، العولمة وتصادم القِيَم، جريدة الدعوة الإسلامية، ليبيا، العدد 714، في 14/ 3/ 2001م.

الإنتاجية، والمستوى الطبقي، ونمط الاستهلاك. ومن الطبيعي أن يوظِّف هذا التحليل العلمي سياسياً في صراع الغرب مع العالم الإسلامي. ومن الطبيعي - أيضاً - أن يُوظِّف الاستعمارُ المعلوماتِ الجَغرافية والاجتماعية المستقاة من الاستشراق لتسهيل مهامِّه، ولذلك فالتساؤل عن موقف المستشرقين من الاستعمار يتضمَّن معنى المشاركة؛ فالاستعمار - في حينه على الأقلّ - يمثِّل وعياً جماعياً للعالم الغربي. وبرزت المواقف السلبية من قِبل بعض المستشرقين تجاه الاستعمار بعد فترة الاستعمار المباشر. والحقيقة أن المستشرقين - في الوقت الراهن - بدؤوا ينأون بأنفسهم عن الدور الاستعماري في البلاد الإسلامية، ويتنصَّلون من مسؤولياتهم عن مآسي العالم الثالث، ومساهماتهم المباشرة أو غير المباشرة في ذلك.

إذا كان الجذر الحقيقي للاستشراق هو التنصير الذي بدأ كنشاط مُوجَّه من الباباوات، فإن هذا واقع تاريخي مؤثِّر، لكنه مُتحرِّك؛ إذ أفرزت حركته توجُّهات جديدة، متأثِّرة بالنزعة العلمية، ومنهجيتها، كهَمٍّ أو مسعى يحاول أن يضفي الخاصِّيَّة الاستنتاجية على البحث الاستشراقي. لكن ذلك التوجُّه العلمي لم يخلُ من مسبقات فكرية، إنْ لم تكن دينية، فهي فلسفية - عقائدية، أو أفكار أفرزتها أيديولوجيات جديدة، ظهرت في الميدان الفكري على طول الفترة الزمنية الفاصلة بين سقوط القسطنطينية وبدايات القرن العشرين؛ إذ ظهرت في غضون تلك الفترة اتجاهات متنوِّعة وفق تسلسل زمني متعاقب. ظهر - أولاً - نوع من المقاربة بين الإسلام والإصلاح الديني - الاجتماعي. فصُوِّرت المسألة الإسلامية (كحدث تاريخي) بأنها حركة

مصلح اجتماعي، سعى إلى تغيير الوضع الاجتماعي والاقتصادي المتردِّي لأبناء قومه، أملاً في ترسيخ العدل الاجتماعي، والقضاء على التفاوت الطبقي، ومحاربة تركيز الثروة بيد الأقلية على حساب الفقراء والضعفاء، أو هي حركة مُصلح ديني، ثائر على الوثنية وتقاليدها الزائفة وطقوسها الخرافية، واضعاً بدلاً عنها خطة فكرية، قاعدتها الوحدانية المستمدَّة من أديان وأفكار سابقة. وهكذا تتابعت الصور من المصلح الاجتماعي الثائر، إلى البطل الذي امتلك خصائص فريدة، مكَّنته من تجاوز الصعاب، لإنجاز مهمَّة مخطَّط لها مسبقاً. فكانت مسألة إضفاء خصائص البطولة والعبقرية مقدّمة لاستفراغ الإسلام من بُعْده السماوي، وطَرْحه كنتاج واقعي لحركة التغيير الاجتماعي، التي قادها ذلك البطل [1].

وكما أوضحنا - من قبلُ - أن تلك المقدّمات لا تنفي البُعْد الإلهي للدعوة الإسلامية، أو المصدر الإلهي للرسالة، الأمر الذي حاول المستشرقون إثباته من خلالها، وهي مجُرَّد أفكار بُنيت على جانب من جوانب الحياة في العصر الإسلامي.

بعد انتشار المناهج الحديثة، سواء ذات الصبغة الماركسية أو الليبرالية، أو الفكرية المستقلة نسبياً عن الأيديولوجيات السياسية، ظهرت مصطلحات جديدة تصف الواقع التاريخي الإسلامي، مثل مصطلح نمط الإنتاج الآسيوي، أو النظام الإقطاعي، والتفاوت الطبقي (الطبقة المُستغِلَّة والطبقة المُستغَلَّة). كما ظهرت المناهج الوضعية واللغوية أيضاً، لاسيما

---

(1) هذه الآراء متأثِّرة بنظرية البطل لـ كارليل.

المنهج التاريخي والفيلولوجي الذي سيطر على عقول المستشرقين طول الفترة الزمنية الممتدة بين منتصف القرن التاسع عشر وحتى نهايات القرن العشرين. وتطوَّرت المناهج الاستشراقية في منتصف القرن العشرين، بتأثير **الإنثروبولوجيا البنيوية وعلم اللسانيات الحديث وعلم الاجتماع المعاصر،** إلى منهجية جديدة تدعى (**منهجية التاريخ غير الوقائعي: أي تاريخ العقليات والأخلاق والعادات**....إلخ، وهذا التاريخ يعيد طرح المشكلات ضمن إطارات المسارات **السوسيولوجية والإنتروبولوجية**) [1].

بمعنى آخر إن بؤرة البحث انزاحت نحو دراسة التاريخ الثقافي، لا الوقائعي. ومع كل ذالك التحوُّل المنهجي بقيت الأهداف الجوهرية ذاتها لم تتغيَّر؛ لأن المنهجية لاتضمن بذاتها الموضوعية إذا كانت خاضعة لتأثير رؤية قبلية مناقضة للرؤية المدروسة (رؤية الآخر). ولذلك فإن دعوى النزاهة العلمية والموضوعية لا تعني أكثر من الالتزام بتلك المنهجية والرؤية المنبثقة عنها.

إن دعوى الموضوعية في الجدل الاستشراقي أُحادية الطرف. ولذلك فهي لم تخرج من إطار المركزية الغربية، بل هي انبثاق عنها، وصياغة جديدة لمبدأ الانتقاص القيمي من الآخر. إنها نوع من الاحتكار ينقل من إطاره السلعي الضيق، ليُوظَّف كعامل نفي واستبعاد، أو أداة قمعية لفكر الآخر.

يدّعي المستشرقون - في إطار الجدل المنهجي - أن المسلمين لا يصلحون كدارسين لتراثهم، بسبب سيطرة عقدة التقديس على أذهانهم،

---

(1) مُحمَّد أركون وآخرون، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1994، ص93 فما بعدها.

وهذا ما يُفقدهم الرؤية الموضوعية. ويُستثنى من ذلك مجموعة من المثقّفين انخرطوا وراء المستشرقين، وهم أولئك الذين يصفهم المستشرقون بأنهم أصحاب ثقافة علمية ورؤية موضوعية [1]، ويعدّهم المناهضون (الإسلاميون) أتباعاً وعملاء للاستشراق وموقفه العدواني من الإسلام وحضارته (إن عملاء التبشير والاستشراق.. هم الذين درَّبتهم دعوة التبشير على إنكار المقوِّمات التاريخية والثقافية والروحية في ماضي هذه الأمة، وعلى التنديد والاستخفاف بها) [2]، وعبّر عن ذلك الموقف - أيضاً - مالك بن نبي بقوله: (إن بعض هؤلاء المشارقة المتتلمذين للمستشرقين، يُخفون عملهم التخريبي ضد الإسلام، بإيعاز واضح من أوساط استعمارية، تحت رداء تقدُّمية جوفاء، تحاول سلب الإسلام من كل قيمة حضارية، بل تُنسَب له حالة التخلُّف الراهنة في العالم الإسلامي) [3].

في المقابل، يرى الإسلاميون أن المستشرقين وأتباعهم لا يصلحون كدارسين، موضوعين وحياديين، للإسلام، بسبب سيطرة عقدة العدوانية التاريخية (أو الشحنة الأوروبية السلبية) ضد الإسلام [4].

---

(1) المصدر نفسه، ص104، مدح رودنسون لهشام جعيط على كتابه (أوروبا والإسلام)، ص115.

(2) البهي، د. مُحمَّد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، دار الفكر، بيروت، ط5، 1970، ص519.

(3) مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، مجلة الفكر العربي، عدد خاص عن الاستشراق، العدد 32، لسنة 1983، 136.

(4) انظر، على سبيل المثال، الدكتور عبد اللطيف الطيباوي، المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ومدى اقترابهم من حقيقة الإسلام، مجلة الفكر العربي المذكورة سابقاً، ص94 فما بعدها.

وهناك بعض جوانب نقص علمي حتمي أشار له الدكتور مُحمَّد حسين الصغير بقوله:(أمّا نواحي الإعجاز؛ فهو ممَّا يخصُّ المسلمين، وقضايا البلاغة شؤون عربية، قد لا يُحسنها غير العربي الأصيل، وجرس الألفاظ؛ لا تعيها إلا أذن بدوية، والالتفات من الفنون البديعية التي ترتبط بالبلاغة العربية، والتفسير الجزئي أو الكلي أو الموضوعي، لا سبيل له في مفهوم المستشرقين؛ لأن القرآن كتاب هداية وإرشاد وتشريع للمسلمين لا للمستشرقين) [1].

ويتضح هذا الفرق بين المستشرقين والمسلمين في نقد الدكتور الصغير لجوستاف لوبون حين اعتبر هذا الأخير القرآن قليل الارتباط، خالياً من الترتيب، فاقد السياق كثيراً.

يقول الدكتور الصغير: (ويعود سبب هذا الخطأ الفاحش بطبيعة الحال إلى جهله غير المتعمَّد بكُنْهِ النّظم القرآني، وارتباط الآية بما قبلها، وما بعدها، وانتهاء الموضوع للبدْء في موضوع آخر، ومواكبة الغرض الفني للغرض الديني بلاغياً وتشريعياً، ورقّة الالتفات من الغيْبة إلى الحضور، ومن الخطاب إلى الغيْبة، ومن الأفراد إلى الجمع، وبالعكس، ومن المضمر إلى المظهر، ممَّا لا يكاد يُحْسِنُ فهمه الدقيق إلا العربي المحض، أو مَنْ تمرَّس بلغة العرب ذوقاً ولساناً وإحاطة) [2].

---

(1) الصغير، الدكتور مُحمَّد حسين، المستشرقون والدراسات القرآنية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1986، ص86.

(2) المصدر نفس، ص87.

الاتهامات - إذنْ - متبادلة، الاتهام الأول يتعلَّق بالتكوين العلمي، ويشدِّد الثاني على التكوين النفسي للغربي، بوصفه امتداداً تاريخياً لعداء مُستحكم تجاه الإسلام، وعلى نقص بعض الجوانب العلمية - أيضاً - كما أشار إلى ذلك الدكتور الصغير.

إلا أن المستشرقين يدّعون بأنهم متدرِّبون على المنهج العلمي - التاريخي، والرؤية الموضوعية بحكم ارتباطهم بحضارة علمية حية. ويبدو المسلمون في نظرهم - وربما في الواقع - منتمون إلى حضارة منزوية في التاريخ، وقد انزوى معها الفكر العلمي الذي يمكّن العقل من الرؤية الموضوعية للواقع، ولذلك فهم يُقدِّسون واقعاً ميتاً، أو بالأحرى؛ تاريخاً ميتاً، ليس إلا لأنه ميت، وكلما بَعُدَ ذلك التاريخ في الزمن ازدادت عقدة التقديس، وازدادت محاولات أسطرة ذلك الواقع. والحلُّ الذي يقدّمه الاستشراق لهذا المشكل المتخيَّل هو إعادة طرح ذلك التاريخ وفق المنهجية العلمية المقترحة من قِبلهم، لتجريده من قدسيته، وربما، من ثمّ، رفضه تماماً. ولا يخفى على بالنا بأن واحدة من المهامّ الأساسية العديدة للمستشرقين هي السعي لطرح منهجية تجريد التراث الإسلامي من أية عناصر مقدَّسة (إلهية)، والترويج لتلك المنهجية وسط المثقّفين المسلمين تمهيداً لإقناع العالم الإسلامي (الوعي الإسلامي) بعدم جدوى النموذج المقدَّس، ووجوب الانسياق وفق دين العلم الجديد والأيديولوجيا الغربية - الأمريكية النازعة إلى قيادة العالم، وإخضاعه لإرادتها.

العوامل الجديدة المحدِّدة لعلاقة الغرب بالشرق:

اتضح لنا - فيما سبق - أن نظرة الغرب إلى الشرق الإسلامي مرّت بتطوُّرات عديدة، ولابد للباحث أن يتوخَّى - أمام هذه التطوُّرات - الدقَّة والحذر في تقييمه لمواقف المستشرقين من الإسلام عقيدةً وتأريخاً وحضارةً. في سبيل المثال، لم تعد المسيحية والتنصير العامل المركزي الذي يُوجِّه البحث الاستشراقي، أو يُوجِّه علاقة الغرب بالشرق.

نحو بديل اقتصادي:

استبدلت أوروبا الاقتصاد وعولمة اقتصاد السوق بالمسيحية؛ فقد اكتشف دهاقنة السياسة - بالاشتراك مع أصحاب رؤوس الأموال، والشركات العالمية العابرة للقارات - أن المسيحية دعوة لا مردود مُربح لها، بل مصدر فقر وانعزال عن العالم الثالث، الغني بالموارد الطبيعية، والمواد الأساسية للصناعة. وفي عالم براجماتي يلهث وراء الربح، ليس من المناسب تبنِّي أيّ دعوة دينية، أو فلسفة، أو عقائدية.

ويجب - إذنْ - تبنّي سياسة اقتصادية، وتبشير اقتصادي، قائم على وعود بالتحديث، والثراء للقوى السياسية المسيطرة على بلدان العالم الثالث، المنتج لمصادر الطاقة، والمحافظة على ديمومة الشعور بالأزمة، وظلامية المستقبل، التي لا تستقر معه النفس إلا باللجوء إلى حصن مكين!! وهذا الحصن هو السياسة الغربية واستراتيجياتها، والعمل وفق مصالحها، وأهدافها البعيدة المدى.

وقد نجح الغرب في تطبيق هذه الاستراتيجية، واستمال المسلمين للعمل وفق مصالحه، بل تمكَّن من طرح إسلام، يؤمِّن أهدافه، ويعمل على تحقيقها، بذريعة المصلحة المشتركة.

فشل التنصير:

كان ذلك التوجُّه سبباً في الطلاق الرجعي بين المؤسسات الدولية الغربية، والمسيحية، أو الكنيسة، في بدايات القرن العشرين، (فالوضع السائد - اليوم - يدلُّ على أن الدول الإمبريالية يئست من إمكان ردِّ المسلمين عن دينهم، كما يئست من ذلك - أيضاً - المؤسسات المسيحية الغنية بالغرب. ولهذا انعدمت المحاولات الرامية لتبشير المسلمين، أو كادت. ولا يلقى التبشير والمبشِّرون من الاستعماريين الجُدد أيَّ اهتمام. إنهم مهتمُّون منذ ثلاثة عقود من السنين أو يزيد باستدراج مسلمين، ومسلمين محافظين للعمل معهم ولهم، دونما تركيز على(هدايتهم) للمسيحية قبل ذلك. إذ المسيحية نفسها لم تعد الدين الذي يؤمن به رجال الشركات المتعدِّدة الجنسية، ولا هي الأداة الصالحة للاستخدام لتحقيق الأهداف)[1].

لقد فقد التبشير أهميته في أذهان الغربيين منذ زمن بعيد، منذ أن شهد إخفاقاً شديداً في الوسط الإسلامي في القرن الرابع عشر الميلادي؛ إذْ رفض التتار قبول الديانة المسيحية، واعتنق ملوك فارس الإسلام، وأسلمت دولة المغول على يد الخان قازان السابع(1295-1304) . وفي آسيا الوسطى

(1) دي بلو، فرانسوا، في نقد الاستشراق، مصدر سابق، ص149.

- أيضاً - برهن الإسلام على أنه الأقوى، كما ساءت أحوال المسيحيين في مصر تحت سيادة المماليك، وكان انتصار العثمانيين وفتح القسطنطينية سنة 1453 سبباً في انتشار الإسلام في وقت مبكِّر من القرن الخامس عشر في ألبانيا، وصربيا، والبوسنة [1]. وفي أسبانيا لم ينجح (التبشير) الذي بدأ بعد إيقاف زحف المسلمين في غرناطة في 2 يناير 1492، في حَمْل المسلمين على تغيير عقيدتهم واعتناق المسيحية، بالرغم من مطالبة كُلٍّ من فرناندو دي تالافيرا رئيس أساقفة إشبيلية وكسيمنس بحَمْل المسلمين على التنصُّر بالقوة... وقد أدَّت محاولات التنصير إلى ردِّ فعل عكسي؛ إذ فجَّرت غضب المسلمين، فنظَّموا تظاهرات انطلاقاً من غرناطة، وطافت كل أرجاء المملكة القديمة، ولم يتمّ قمعها إلا بجهد فائق. وبسبب ذلك لجأ كسيمنس وتالافيرا إلى اتِّباع الشدَّة؛ حيث عُمِّم إعلان يخيِّر المسلمين بين التعميد(اعتناق المسيحية) والهجرة. وعلى ذلك، هاجر كثير من المسلمين إلى أقطار إسلامية، لاسيما إلى المغرب المجاورة. أمَّا الآخرون؛ الذين امتنعوا أو تعذّر عليهم ذلك، فقد قبلوا - بالتعميد - مُكرهين، وظلُّوا على ولائهم النفسي لدينهم الأول. وقد برَّر المسلمون هذا الرياء تحت شعار(التقية)...استناداً إلى رأي السُّنَّة في أن الميزان الصحيح لكلِّ تصرُّف إنما يخضع لنية الفاعل، وفي القرآن الكريم ما يؤيِّد ذلك. وبتحفُّظ روحي شاركوا المسيحيين شعائرهم. ثم ما لبثوا أن عادوا إلى الإسلام تارة أخرى [2].

---

(1) فوك، يوهان، تاريخ حركة الاستشراق، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، تعريب د. عمر لطفي العالم، دار قتيبة، دمشق، ط1، 1996، ص36.

(2) المصدر نفسه، ص38.

(لكن الكنيسة عادت، فحاولت التَّخلُّص من ظاهرة الاعتناق الشكلي للمسيحية بالاستعانة بمحاكم التفتيش التي تأسَّست في أسبانيا في سنة 1481، ولكنْ؛ دون أن يُكلَّل ذلك بالنجاح. ومع ذلك؛ فقد استطاع المسلمون تأكيد أنفسهم طوال القرن السادس عشر، بل راودهم الأمل، مع صعود الإمبراطورية العثمانية، في استعادة السيادة الإسلامية في الغرب. ووقعت في جبال الأطلس بالذات عدة محاولات تمرُّد قُمعت، ولكنْ؛ بصعوبة بالغة، كما حدث في سنة 1570م. كما ظهر - بما لا يقبل الشكّ - أن سياسة تنصير المسلمين ومحاكم التفتيش لم يؤدِّيا إلى النتائج المَرْجُوَّة. وهكذا؛ فقد وجدت الدولة نفسها مضطرة إلى اتِّباع أقسى الوسائل، فَأَجْلَتْ سنة 1609 المسلمين كافة عن البلاد. ولذلك بات لزاماً على كل الموريسكيين المتبقِّين مغادرة أسبانيا، فهاجرت غالبيتهم العظمى إلى شمال أفريقيا، وتلك كانت نهاية الإسلام على شبه الجزيرة الإيبيرية) [1]. تلك هي قصة فشل التبشير في الوسط الإسلامي، كما رواها شاهد من أهلها.

العلمانية كدين جديد:

وفضلاً عن ذلك شهد الفكر الأوروبي ثورة ضد المسيحية والفكر الديني عموماً، فجهد الأوروبيون - منذ مطلع القرن السابع عشر - من أجل تخليص الفكر من تأثير الكنيسة، وعزل الدين عن الدولة والحياة الاجتماعية عموماً. لذلك من الخطأ تقييم البحث الاستشراقي، وعلاقة

(1) المصدر نفسه، ص38-39.

الغرب بالشرق في ضوء الدافع الديني المسيحي؛ إذ لم يعد للمسيحية بريقها القديم في أذهان الغربيين. فعلى المستوى العملي **أصبحت المنافع والمصالح هي العوامل الموجِّهة لعلاقة الغرب بالشرق، وإذا تقاطع الدين مع تلك المصالح فسوف يُحارب بشدَّة**. ولذلك طرح الغرب وسائل تعامل جديدة لإخضاع العالم الإسلامي وتوجيهه لخدمة مصالحه الكبرى، وهذه الوسائل هي الشركات العملاقة المتعدِّدة الجنسية، التي لا تلتزم بأية معايير دينية (مسيحية أو إسلامية). لذلك فإن العدوانية الغربية تجاه الشرق الإسلامي نابعة من حرص على الربح، ومنافسة قاتلة من أجل ذلك، فليس مهماً بالنسبة للقائمين عليها أديان الشعوب التي يستغلُّونها. إن الدين يصبح مزعجاً بالنسبة للإمبرياليين إذا شكَّل عائقاً في سبيلهم، أو كان الدافع لمقاومة سيطرتهم. عندها؛ يقاتلونه، لكنْ؛ ليس باسم المسيحية [1].

فإذا تمكن الغربيون باستخدام شركاتهم العملاقة من استمالة المسلمين لصالحهم، وتوجيههم للعمل من أجل مصالحهم الكبرى، ودفعهم إلى حماية تلك المصالح بكل وسيلة ممكنة، ولو تطلَّب ذلك قمع الشعوب، فإن ذلك يجعلهم في غنى عن أية دعوة دينية. **ولقد أدرك الغربيون - بوضوح - بأن الدعوة الدينية (التنصير) عامل مُنفِّر، لا يخدم مصالحهم في الشرق، لذلك فمن غير المعقول استخدامه كعامل تحريض. والحقيقة أن الموقف العدواني تجاه العالم الإسلامي لازال باقياً، سواء كانت الدوافع الغربية دينية مسيحية، أو كانت براجماتية تستهدف جني الأرباح، وهو العنوان المزيّف لنهب ثروات الشعوب الفقيرة.**

---

(1) دي بلو، فرانسوا، في نقد الاستشراق، مصدر سابق، ص149.

لكن الحقيقة أن الغربيين يسعون - بجدٍّ - إلى تغيير فَهْم المسلمين لدينهم، واستبداله بفَهْم الغربيين للمسيحية، بوصفها دعوة ذوقية لمحبَّة الله، تستند إلى رؤية صُوفية حلولية فردية مستقلَّة عن الواقع الاجتماعي وعن الدولة ومؤسّساتها، وهذا - في الحقيقة - أحد مُتطلَّبات سياسة التماثل، التي تحدثنا عنها سابقاً. وعند هذه النقطة ندخل المستوى النظري لعلاقة الغرب بالشرق الإسلامي.

رأينا أن المستوى العملي يستبعد من السلوك القيم الدينية المسيحية وغير المسيحية، ويرسِّخ قيم المنافسة الاقتصادية والمصالح المادية. أمَّا على المستوى النظري؛ فيتَّخذ من العلمانية الصورة المُثلى في التفكير. والتي من أهدافها المُثلى تحرير الفكر الإنساني من القيم والضوابط الدينية والأبعاد الروحية، وحصره في حدود المصالح المادية ومتعلقاتها، فالثروة هي مفتاح السعادة الأبدية ووسيلة الثروة هي العمل، وهذا يتوقَّف - بدوره - على الاستثمارات للمواد الخام، التي يكتنزها الشرق عموماً، والمنطقة الإسلامية على الخصوص، والعائق الشرس أمام هذه الاستثمارات هي العقيدة التي تتشبَّع فيها النفوس، والتي تأبى استبدال قيمها بأرباح النفط. ولذلك فإن الفكر السياسي والاجتماعي يجب أن يبتعد عن أية مؤثِّرات دينية، وهذا يستدعي - مبدئياً - فصل الدين عن الدولة والحياة الاجتماعية، وحصره ضمن حرية الفرد في طقوس خاصة مغلقة، بمعنى آخر تحقيق سياسة التماثل بتبنِّي العالم الإسلامي للمُكوِّن العقلي الغربي - الأمريكي. وقد تحقَّق هذا إلى حدٍّ كبير؛ فالمسلمون علمانيون اقتصادياً وسياسياً، ومتديِّنون في

بيوتهم ومساجدهم؛ فالغربيون لا يريدون من المسلمين الاعتراف بألوهية المسيح، وإنما يريدون أن يكفُّوا عن تبنِّي أيديولوجية إسلامية شاملة. وكان هناك تماهٍ بين التبشير (التنصير) والعلمانية على طول الخط، بل أستطيع القول - وبثقة - إن هناك تحالفاً طويلاً بين المسيحية والعلمانية، وقد أتى أُكُلَهُ على مستويات متنوعة، ومن الحق الاعتراف بأن هذا لا يمثِّل روحية الشعوب الإسلامية، ويتناقض مع إرادتها، لكنْ؛ مع ذلك يجب أن نعترف بأن هذا هو الواقع الرسمي الذي يرسم صورة الواقع بدمه ولحمه.

والحقيقة أن العلمانية - بوصفها النموذج الفكري للغرب اليوم - لا تعبِّر عن رؤية فلسفية، يُراد تطبيقها على واقع معيَّن، وتوجيهه وفق قيم محدَّدة. وإنما هي محاولة ترجمة الواقع الغربي، الذي تسوده الحرية الفردية المطلقة والمؤسسات الاقتصادية غير الموجَّهة بواسطة نظام محدد، بمعنى آخر هي تعبير عن حركة واقع مفرّغ من القيم القَبْليَّة الروحية - الدينية ومحدّدات الأنظمة الفلسفية بكل أشكالها.

ومع ذلك فإن استقراء ذلك الواقع لا يعفي العلمانية من الوقوع أسيرة لأيديولوجية محددة، تطلق أحكاماً مسبقة، تحدِّد الواقع العالمي بمتطلّبات الحياة المادية ومنافعها، بعيداً عن القيم المعنوية، بمعنى آخر؛ هي تعبير عن أيديولوجية مادية مناوئة لأية أيديولوجيا ترتكز على أُسُس عقائدية.

وقد عمل مفكِّرو الغرب على المزاوجة بين هذه الرؤية الأيديولوجية والمنهج العلمي، سواء السائد في القرن التاسع عشر (الميكانيكية المادية) أو السائد في القرن العشرين. ولذلك أصبح المنهج العلمي وتطوُّراته

المتلاحقة الموجِّه الرئيسي للذهنية الغربية في علاقتها بتراث الشرق. وقد خضع المنهج العلمي في مراحل تطوُّره إلى تدجين وموالفة لينسجم مع القيم العلمانية ودعواتها. **والحقيقة أن الرؤية العلمانية لم تخرج عن حدود إضفاء الصبغة المادية على العالم، وضبط المناهج العلمية في حدود متطلبات العالم المادي. ولذلك نستطيع الحديث عن انحسار الرؤية الدينية المسيحية التي وجَّهت الفكر الغربي إبان العصور الوسطى وما بعدها. ومع ذلك لا نستطيع الجزم بتنحِّي العامل الديني كلياً من الذهنية الغربية في حدود علاقتها بالحضارة الإسلامية، كما لا يمكن الجزم بموضوعية المنهج العلمي المطبّق؛ فالمنهج العلمي يختلف في جانبه النظري عن جانبه التطبيقي. فعند التطبيق (لاسيما على التراث الإسلامي) غالباً ما يبرز التحيُّز والغرضية والأحكام المسبقة التي تربك المنهج، وتُسيء للموضوع المدروس.**

العناصر الرئيسة للاستشراق الحديث:

ومن أجل أن تتضح لدينا العناصر الفكرية الجديدة التي طرحها الفكر الغربي في إطاره العلماني ومدى استقلالها عن المؤثِّرات الدينية القديمة، يجدر أن نعرض تلك العناصر بوصفها المقدمات الرئيسة لظهور الاستشراق الحديث، والتي يرى فيها المفكِّر **إدوارد سعيد** العناصر التي لولاها لما ظهر الاستشراق الحديث[1]. وهذه العناصر هي اتِّساع معنى الشرق جَغرافياً، المجابهة التاريخية، التعاطف الوجداني مع الموضع المدروس، والتنميط أو التصنيف.

---

(1) انظر: سعيد، إدوارد، الاستشراق، ص141-142.

1. في القرن الثامن عشر تغيَّر اهتمام أوروبا بالشرق، فقد ساهمت الاستكشافات الجغرافية والرحلات والتقارير العلمية والأساطير في توسيع مجال الشرق؛ ليشمل العالم غير الإسلامي. ولذلك تغيَّرت بؤرة التركيز، وعُومل الشرق الإسلامي كجزء من الشرق عموماً. لكن جميع هذه الآفاق المتزايدة اتساعاً كانت تضع أوروبا في مركز الامتياز، بصفتها المراقب والفاعل الرئيسي الذي يمتلك القدرة ليس على الكشف، بل على إعادة تشكيل الأشياء وفقاً لرغباته. فقد ازداد تدعيم مركزية الثقافة الأوروبية والمنظورات العِرْقية من مصادر أخرى غير شركة الهند المتعدّدة، مثل حكايات الرَّحّالة والاستكشافات والأساطير. فقد كوَّنت تلك الوسائل الجديدة نصوص تخليق جديدة، شكّلت منظورات عزَّزت من ثقة الأوروبي بنفسه، وزادت من إحساسه بقدرته على تشكيل الآخر، وإعادة رسمه وموضعته.

2. اندفع المؤرِّخون الأوروبيون نحو مقارنة الحضارة الأوروبية بحضارات أقدم من الحضارة الإسلامية مثل الحضارات العراقية القديمة والحضارة الفارسية والصينية والهندية. وقد تمثَّلت هذه المهمَّة ببروز الإنثروبولوجيا التاريخية كحاضنة للتيار القومي الأوروبي في القرن الثامن عشر. ذلك التيار الذي وصف مواجهته للشرق بأنها مواجهة مع الآلهة. وهنا؛ حدثت نقلة نوعية من رؤية مؤرِّخي عصر النهضة، الذين وصفوا الشرق بأنه عدوّ، إلى رؤية مؤرِّخي القرن الثامن عشر، الذين كانوا أكثر حيادية وتجرُّداً، وقد حاولوا - فضلاً عن ذلك - التعامل المباشر

(ولو جزئياً) مع المصادر الشرقية. وتجسَّد هذا التغيُّر بترجمة **جورج سَيْل** للقرآن. ويلاحظ **إدوارد سعيد** بأن سَيْل حاول التعامل مع التاريخ العربي ضمن معطيات المصادر العربية، وترك المُعلِّقين المسلمين على النصِّ القرآني يتحدَّثون بأنفسهم، وينطقون بوجهات نظرهم. وكان أسلوب المقارنة، الذي مارسه سَيْل يُعدُّ المرحلة الأولية لفروع المعرفة المقارنة؛ مثل فقه اللغة، والتشريع، والفقه، والدين، والتي كانت المَعْلَمَ البارز لثقافة القرن التاسع عشر.

3. برز في هذه المرحلة (القرن الثامن عشر) التعاطف الوجداني مع الشرق، الذي تجاوز أسلوب الدراسات المقارنة المسحية للجنس البشري. وتمثَّل هذا التعاطف في النظر إلى الثقافات جميعاً على أنها متناسقة ومترابطة عضوياً وداخلياً بروح أو عبقرية أو كلمة أو فكرية قومية، لا يستطيع الإنسان الخارج عنها أن ينفذ إليها إلا حينما يعيش حالة من التعاطف التاريخي معها. فكان كتاب هردر في هذه المرحلة بعنوان: **أفكار حول فلسفة تاريخ الإنسانية** (1778-1791) استعراضاً شاسعاً لثقافات متنوعة، كلّ منها تتخلّله وتسري فيه روح خلاقة فذَّة، وكل منها ليس في متناول إنسان سوى المراقب، الذي يضحِّي بتحيُّزه في سبيل التعاطف المُتفهِّم. وكان بمقدور العقل في القرن الثامن عشر، وقد امتلأ بحسٍّ التاريخ الجمهوري والتعدُّدي، الذي بشَّر به هردر وغيره، أن يخترق الجدران المذهبية بين الغرب والإسلام، ويبصر عناصر النسب المتواشج بينه وبين الشرق. **ونابليون** مَثَلٌ مشهور من أمثلة هذا التوحُّد الهويّ (الانتقائي عادة عبر التعاطف).

4. بروز أسلوب التنميط، وإحالة الكثرة إلى وحدات نمطية يسهل التعامل معها. فقد نزع الفكر الأوروبي إلى تصنيف الطبيعة والإنسان في أنماط. ولا يقتصر هذا الأسلوب على الطبيعة المادية والجسدية وإنما تعدّى ذلك إلى الأبعاد الأخلاقية، والفكرية والروحية. ويُعدُّ تصنيف الفيلسوف كانت للمقولات جزء من هذا التوجُّه الفكرية الذي ساد القرن الثامن عشر، وكذلك فعل **جونسن وديدرو**؛ إذ يوجد في أعمال هؤلاء ولع شديد نحو تحديد الملامح العامة، ونحو تقليص أعداد هائلة من الأشياء إلى عدد أصغر من الأنماط قابل للترتيب والوصف. في التاريخ الطبيعي، وعلم الإنسان، والتعميم الثقافي، كان لكل نمط شخصية خاصة تمنح المراقب تحديداً له كما تمنحه، بعبارة فوكو (اشتقاقاً مضبوطاً). وتنتمي هذه الأنماط والشخصيات إلى نظام، إلى شبكة من التعميمات المترابطة...

تجسَّد هذا التنميط في كتابات الفلاسفة، والمؤرِّخين، والموسوعيين، وكُتَّاب المقالة، التي أبرزت الشخصية في شكل تصنيف فيزيولوجي - أخلاقي: فثمة - مثلاً - الرجال المتوحِّشون، والأوروبيون، والآسيويون، إلخ.... ويظهر هؤلاء - طبعاً - عند لينييس، لكنهم يظهرون - كذلك - عند **مونتسكيو، وجونسن، وبلومنباخ، وسويمرينغ، وكانت**، وتوزَّع الخصائص الفيزيولوجية والأخلاقية بنسب متساوية تقريباً، فالأمريكي أحمر سريع الغضب، مُنتصب، والآسيوي أصفر، سوداوي، متصلب، والأفريقي أسود، لا مبال، خامل. لكن تحديدات كهذه تكتسب قوة أكبر حين ترفق - فيما بعد أثناء القرن التاسع عشر - بالشخصية بوصفها

اشتقاقاً، وبوصفها نمطاً وراثياً. ففي أعمال **فيكو وروسو**، مثلاً، تتدعَّم قوة التعميم الأخلاقي بالدقَّة التي يظهر بها أن شخصيات احتدامية، تكاد تكون نمطية - مثل الإنسان البدائي، والعمالقة، والأبطال - هي الأصول التكوينية للقضايا الأخلاقية ، والفلسفية، بل اللغوية أيضاً. وهكذا، فحين أُشير إلى شرقي، فقد أشير إليه ضمن معطيات (خصائص) وراثية كونية مثل حالته (البدائية)، وخصائصه الأولية، وخلفيته الروحية الخاصة.

شكَّلت تلك العناصر الفكرية انعطافة حادَّة في موقف الفكر الغربي من الشرق، والإسلام على وجه الخصوص؛ إذ تحرَّر الفكر الغربي من الأسلوب الديني - الكنسي وآلياته المدمّرة للموضوع المدروس، لا سيما إذا كان هذا الموضوع هو الإسلام. ومن هنا؛ فإن الاستشراق لا يُفهم - فقط - في ضوء الفكر الديني الكنسي المناهض للإسلام، وإنما يُفهَم بوصفه مشتقّاً من تلك العناصر المُعَلْمَنَة في الثقافة الأوروبية في القرن الثامن عشر.

وكان لتلك العناصر الفكرية المُعَلْمَنَة نتائج كبيرة على علاقة الشرق بالغرب يجب الالتفات إليها، لكي لا يبقى الباحث أسيراً لتصويرية وحيدة الجانب تلك التي تفهم الطرح الأوروبي الاستشراقي على أنه مُجرَّد انعكاس لتوتُّر موقفين دينيين متخاصمين تاريخياً. وأهم تلك النتائج هي: أولاً، تغيُّر المرجعيات المعتمدة لدى الباحث الأوروبي في دراسته للشرق، فلم تعد هذه المرجعيات هي المسيحية واليهودية بتقويميهما الزمنيين وخرائطهما المتوضعة نسبياً، بل أصبحت هذه المرجعيات هي الهند، والصين، واليابان، وسومر، والبوذية، والسانسكريتية، والزرادشتية، والمانوية.

(ثانياً، إن القدرة على التعامل تاريخياً مع الثقافات غير الأوروبية وغير اليهو- مسيحية قد تدعَّمت وازدادت قوة؛ إذ أصبح التاريخ نفسه يتصوَّر بطريقة أكثر جذرية من السابق، وأصبح فهم أوروبا فهماً سلبياً يعني - أيضاً - فهم العلاقة الموضوعية بين أوروبا وبين حدودها الزمانية والثقافية، التي لم يكن ليمكن الوصول إليها قبل ذلك. وبمعنى ما، قد تحقَّقت فكرة جون أوف سيغوفيا المتعلِّقة بمؤتمر بين الشرق وأوروبا ، لكنها بطريقة علمانية خالصة، وكان بمقدور غيبون أن يعامل مُحمَّداً باعتباره شخصية تاريخية، تركت أثرها على أوروبا. ثالثاً، كان من أثر عملية توحيد هوية انتقائية مع أقاليم وثقافات غير إقليم المرء وثقافته أنه لانت عناد الذات والهوية، الذي كان قد حول إلى قطبين يشغلهما مجتمع من المؤمنين وأسراب من البرابرة في مواجهته، ولم تعد حدود أوروبا المسيحية تؤدي وظيفة مبنى للجمارك ، واكتسبت مفاهيم الترابط الإنساني والإمكانية الإنسانية شرعية عريضة جداً وعامة جداً - بما هي نقيض الشرعية الضيقة المحصورة . ورابعاً ، لقد ضوعفت تصنيفات البشر بصورة منتظمة مع التشذيب والتنقية اللذين طرءا على إمكانيات التخصُّص والاشتقاق، فتجاوزت - بذلك - ما كان فيكو قد أسماه الأمم المقدسة والأمم الأخرى الدنسة، وطغى التمايز في العِرْق ، واللون ، والأصل، والمزاج ، والشخصية، والأنماط على التمايز بين المسيحيين وكلّ مَنْ عداهم) [1].

(1) المصدر نفسه، ص143.

ويستدرك **إدوارد سعيد** قائلاً: (ولكنْ؛ لئن كانت هذه العناصر المتداخلة المترابطة تمثّل اتجاها معلمنا، إن ذلك لا يعني القول بأن الأنساق الدينية القديمة للتاريخ والمصير الإنساني والمناسق الوجودية أُزيلت. هيهات: بل إنها قد أُعيد تركيبها، وأُعيدت موضعتها، وأُعيد توزيعها ضمن الأطر العلمانية، التي عُدِّدت قبل قليل. وكان كُلُّ مَنْ درس الشرق بحاجة إلى مفردات لغة علمانية تنسجم مع هذه الأطر. ومع ذلك، فلئن كان الاستشراق قد وفَّر المفردات، والمخزون التصوُّري، والتقنيات - ذلك أن هذا هو ما فعله الاستشراق وما كانه الاستشراق، منذ نهاية القرن الثامن العشر - لقد احتفظ بنزوع ديني مُستبنى، بخارق للطبيعة مُطَبْعَن، من حيث هما تيار صامد لم يتزحزح ضمن إنشائه. وما سأحاول أن أظهره هو أن هذا النزوع في الاستشراق استقرَّ في تصوُّر المستشرق نفسه، وللشرق، ولحقل تخصُّصه)[1].

(1) المصدر نفسه، ص143-144.

الفصل الرابع

بناء الرؤية

مدخل منهجي:

اتخذت مسألة الموقف من القرآن - كواقعة تاريخية - لـدى المستشرقين صوراً متعدِّدة، بالرغم من أنها متوحِّدة حول قُطب مركزي، يمنحها بُعْداً تاريخياً خاصّاً، يميِّزها عن الصورة التي ينظر من خلالها المسلمون إلى القرآن الكريم. تتمثَّل هذه المركزية بالتشديد على استقطاب الإمكانات العلمية (التاريخية واللغوية والأنثروبولوجية) لإثبات بشرية القرآن، وإلغاء مصدره الإلهي، وقد تفاوتت المحاولات بين التصريح والتلميح.

إن منهجاً من ذلك النوع، من الصعوبة دحضه كلياً، وتبديله بنقيضه؛ ذلك أننا نعلم أن إثبات مسألة الوحي ليست من الأمور العقلية، التي يمكن تحقيق إجماع بشري حولها. ويبدو جلياً أن إثبات ذلك تمَّ بقرينة التصديق بالنُّبُوَّة، وهذا النوع من المصدرية (النُّبُوَّة) ليس من السهولة تحويله إلى نظرية منطقية، يمكن أن تؤخذ مأخذ البديهيات، لا سيما أن الرأي التقليدي انطلق في تبريرها من منطلق سلب العقل، والتصريح بعَجْزه عن بلوغ كُنْه الحقيقة الخفية، والعَصِيَّة على الإدراك الطبيعي.

من هنا تزداد المشكلة تعقيداً على الباحث الإسلامي، الذي يسعى إلى إقناع دعاة العقلانية الحديثة بجدوى النموذج النبوي، وبمحدودية

الطاقات العقلية البشرية. إن فيلسوفاً مثل (كانت) كان قد حاول البرهنة على محدودية العقل، وعلى أن الأدوات المعرفية (المنطقية) إذا تجاوز فيها العقل حدود العالم الطبيعي، سيوقعه ذلك في نقائض، لا يسهل حلُّها، إلا بالتراجع إلى الحدود الطبيعية، لكن نقدية (كانت) لم تكن نقدية تقويضية (سلبية) بقدر ما كانت نقدية بنائية؛ ذلك أنه جعل للعالم الآخر (الميتافيزيقا) بناء عملياً، يخلو من الترابط الحتمي، الذي تفرضه طبيعة البحث المنطقي فيما هو طبيعي*. بالرغم من أننا نرى أن سبب ذلك كان في وقوعه أسيراً لصورية لم يستطع الخروج منها. لقد انطلقت من نقدية (كانت) هذه معظمُ الصيحات النقدية الحديثة، بدءاً بـ **الوضعية المنطقية**، **ومدرسة فرانكفورد**، **والتفكيكية**، **والمدرسة الماركسية الجديدة**، لكن النقد الذي مارسته المدارس المعاصرة هذه، كان نقداً يسعى إلى تقويض أركان البناء الواقعي للميتافيزيقا، وليس كما هو الحال في النقد **الكانتي**، الذي توقَّف عند حدود التقويض الإبستمولوجي [2]؛ فالمدارس الجديدة تلغي الميتافيزيقا وواقعها من الوجود. والحقيقة أن نقدية (كانت) سلاح ذو حدَّين، استخدم النقد الحديث أحد الحدَّين، وهو الحدُّ السلبي الذي ينفي إمكان الميتافيزيقا، ويعدُّها مُجرَّد مغالطات لفظية؛ إذ توسَّع الوضعيون بالحدِّ السلبي إلى أقصى حدوده،

* أودُّ أن أنبِّه القارئ العزيز إلى إننا سنقدِّم تبريراً علمياً، بالاستناد إلى منطلق آخر، انظر موضوع: الحاجة إلى الدين، في الصفحات القادمة.

(2) أعني محاولة كانط البرهان على عجز العقل المحض عن إثبات موضوعات تقع خارج حدود التجربة الممكنة، مثل الله والحرية والخلود، وإيضاحه أن استخدام المبادئ القبلية خارج حدود التجربة الممكنة يوقع العقل في(تخبُّط عشوائي وتيهان متهوِّر). انظر: كانط، المصدر السابق نفسه، ص38 39.

فانتهوا إلى الحذف والنفي الوجودي لها، وبقي الحدُّ الإيجابي من دون توظيف أو توسيع، وهو الحدُّ الذي يثبت الميتافيزيقا، لكنه يرى أن هناك حدوداً لقدرة العقل على المعرفة، وأن تخطي هذه الحدود يوقع العقل في تناقضات يصعب حلّها.

ولو تتبَّعنا الموقف النقدي - تاريخياً - نجد أن النقد تفاوت بين الإقصاء والبناء، أو السلب والإثبات، وقد مثَّل بيرون والسفسطائيون قديماً، وهيوم والمدارس المعاصرة حديثاً الطرف الأول، في حين مثَّل كُلٌّ من سقراط والغزالي قديماً، و(كانت) حديثاً الطرف الثاني من ثنائية النقد هذه.

وتمثِّل المدارس المعاصرة امتداداً للنقد السلبي القديم في موقفها من مسألة الوجود ولواحقه، لكن المدارس المعاصرة في وضع أفضل بكثير من المدارس القديمة (السلبية)؛ ذلك لأنها وجدت في العلم بديلاً عن الميتافيزيقا، وبالعقلانية المرتبطة بحدود التجربة والحسّ بديلاً منهجياً، في دراسة الوجود ولواحقه، عن المنهج العقلي المرتبط برؤية حدسية - منطقية (بديهية) مستقلَّة عن التجربة الحسِّيَّة.

وإذا كان ارتباط العقل برؤية حدسية قد مهَّد السبيل أمام المفكِّرين المسلمين لإثبات النُّبُوَّة والعالم الإلهي[1]؛ فإن ارتباطه بالتجربة الحسية

---

(1) ارتبطت نظرية المعرفة عند فلاسفة الإسلام برؤية إشراقية، بل تردَّدت لدى الفيلسوف الواحد بين العقل والإشراق. فقد ارتبط إمكان المعرفة العقلية ذاتها لدى كلٍّ من الفارابي وابن سينا برؤية إشراقية فيضية، تمثَّلت بفاعلية العقل الفعال في نقل العقل من حالة القوة، أو الاستعداد المحض، إلى التعقُّل الفعلي. وارتبط إمكان النُّبُوَّة بهذا العنصر الإشراقي، وبدرجة وعمق الاتصال به. ولذلك فإن ارتباط تسويغ إمكان المعرفة بذلك العنصر الحدسي هو الذي مهَّد للتنظير للنُّبُوَّة من داخل النسق الفلسفي، وليس من خارجه.

حصر الواقع، في المنظور العقلي، بما هو مادي، ممَّا أدَّى إلى بروز نظرية تماهي المادي والواقعي وإلغاء الميتافيزيقي [1].

مقابل هذا الإلغاء لا يمكن أن نلتمس نقطة شروع مشتركة مع المحدثين، إذا عدنا إلى براهين ابن سينا والفارابي حول ضرورة النُّبُوَّة؛ لأنها رؤية لا وجود لموضوعها، في عُرف مذهب الحداثة، وبالتالي؛ لا معنى لها. ولذلك فإننا إذا لم نضع أقدامنا على أرض صلبة، فلا يمكن أن نخطو إلى الأمام بثبات، وقد لا نخطو أبداً. فإذا بدأنا بما هو ميتافيزيقي سوف لا ننتهي إلى شيء مشترك مع المدارس الحديثة أبداً؛ لأننا في عُرفهم الفلسفي، نبدأ من اللا شيء الذي لن يفضي - بطبيعة الحال - إلى شيء. وكما يقول علماء الفيزياء المعاصرون بأننا إذا لم نتحرك بالسرعة نفسها؛ فلن نصل إلى معلومات واحدة عن الطبيعة. وإذا كان الأمر هكذا في العلوم الطبيعية، فكيف سيكون الأمر في المسائل الإنسانية؟! علينا - إذنْ - أن نضع أقدامنا - جنباً إلى جنب - مع المحدثين، ثم نحاول أن نثبت لهم - إن استطعنا - أن خطواتهم عرجاء.

وسواء كنا مع الحداثوي، أو مع المستشرق التقليدي، مهما اختلفت درجة التطوُّر المنهجي لديهما، فإن الجهدين، فيما يخصُّ القرآن، سيلتقيان في نقطة مشتركة، وسيتقابلان مع الداعية الإسلامي المنطلق من مواقع

---

(1) عملت الفلسفة المادية الديالكتيكية على المماهاة بين المفهومين الفلسفيين الواقعي المادي، وتعبِّر هذه المماهاة - في الأوساط الفلسفية المعاصرة - عن إحدى البداهات، التي لا تقبل الجدل. وقد انطلق النقد الفلسفي المعاصر للأنظمة الميتافيزيقية من هذه المقدمة، التي التمسوا لها تأصيلاً فلسفياً عند كانط في تقييده البناء القَبْلي للعقل النظري في حدود التجربة الحسِّيَّة.

الميتافيزيقا، في فعل إقصاء متبادل. والحل الذي نفترضه في هذا البحث هو الانطلاق من نقطة شروع واحدة، لا سيما وأن الأرضية التي يبدأ منها داعية الحداثة غير مستنكرة ولا مُلغاة من وجهة نظر الفكر الإسلامي، وإنما توضع وضعاً مغايراً لوضعها الحداثوي، بمعنى آخر تتحوَّل من مستوى القاعدة إلى مستوى النتيجة، ومن مستوى المعيار إلى مُجرَّد خيار، ومن مستوى الشرط إلى مستوى المشروط.

ونلفت الأذهان إلى حقيقة أن الادِّعاء ببشرية القرآن، وإلغاء مصدره الإلهي أمر شخصي، وليس أمراً موضوعياً (أيْ خاصية ذاتية للقرآن)؛ بل سهولة ذاتية للإنسان، بمعنى آخر، إن الإنسان يمكن أن يتحدَّى أو ينكر أو يعاند، فهذا ليس أمراً مستحيلاً، فهو لا يعبِّر عن مخالفة للقوانين الطبيعية الصارمة أو للسُّنن التاريخية الحتمية، إنما مخالفة لسُنن تقبل التحدِّي كما عبَّر عن ذلك المفكِّر الصدر [1]؛ بل إن فرض وجود نظام مغاير للقرآن أمر واقع، وقد شهدته التجربة الإنسانية بالفعل. إن مسألة أفضلية النظام الوضعي أو النظام الإلهي، أمر تتدخَّل فيه العناصر الذاتية (العنادية والاستعلائية). ولذلك اتخذ العناد الحداثوي ليس طابع إضفاء خصائص التجربة الإنسانية على التجربة الإسلامية، وهو أمر نُقرُّه بشكل تامٍّ، وإنما كان يتخذ من هذه الحقيقة مقدمة لإثبات بشرية القرآن في حدِّ ذاته، وهو أمر لا نُقرُّه عليه، بسبب عدم وجود علاقة منطقية بين تلك المقدمة وبين

---

(1) انظر تحليل المفكِّر الصدر لهذا الموضوع والفرق بين السُّنن التاريخية الصارمة، والسُّنن القابلة للتحدِّي، وكيف أنه جعل الدين سُنة تاريخية تقبل التحدِّي على شوط قصير: الصدر، التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية، ص97 فما بعدها.

النص القـرآني في ذاتـه. ونتـساءل هـل يتـضمن الإنكـار والعنـاد الإلغـاء بالضرورة ؟ الجواب هو أن الإنكار يحتمل القيمتين الإلغاء وعدم الإلغـاء. والذي يعيّن الإلغاء، أو على الأقل يرجّحه، هو الدليل العلمي. فضلاً عـن أن إضفاء صفة الإنسانية على التجربـة الإسـلامية لا يُخرجهـا عـن بُعْـدها الإلهي، لأن هذه التجربة هي إلهية وإنسانية في وقت واحد. وسوف نوضح هذين الجانبين في التجربة الإسلامية في موضع قادم.

علينا - إذنْ - أن نبدأ من الإنكار، لا من الإثبات، من السلب، لا مـن الإيجاب، بل قلْ من الحـداثوي، لا مـن الإسـلامي، ومـن المـادي، لا مـن الميتافيزيقي. وذلك يدعونا أن نبـدأ مـن مـسوِّغات الإنكـار، ثـم منهجيـة الإنكار، ونتائجه . وأعتقد جازمـاً أن جميـع صـور الإنكـار التـي مارسـها الاستشراق في شأن القـرآن، لم تنتـه إلى نتيجـة حاسـمة (بـالمعنى العلمـي) بالنسبة للمستشرقين أنفسهم، قبل غيرهم، وهذا هو معنى قولنا إن الإنكار لا يفضي - بالضرورة - إلى الإلغاء.

إن تقويض نظام ما وإلغاءه يشترط إلغاء أُسُسه ذاتها، وليس بإيجاد سُبُل أخرى لبناء نظام مغاير، فلـيس ضروريـاً أن يلغـي النظـام الجديـد النظـام السابق ، لكنْ؛ يمكن لأحدهما أن يُقصي الآخر فقـط. النقـد الاسـتشراقي والحداثوي للقرآن الكـريم والرسـالة الإسـلامية مـن ذلـك الـنمط عينـه. فهو يضع أُسُساً مغايرة لأُسُس الرسـالة الإسـلامية لـصُنع مفارقـة عقليـة وَهْمية بين الإسلام وتلك الأُسُس التي منحهـا طابعـاً معياريـاً مطلقـاً، ثـم يشترط تعديل الصورة وإلغاء تلك المفارقـة، بإيجـاد تفـسير آخـر للرسـالة

الإسلامية، ينسجم مع تلك الأُسُس القبلية، ويُلغي مصدرها الإلهي. وينتهي إلى استنتاج فحواه أن الرسالة الإسلامية مُجرَّد سلطة سياسية بشرية مغلَّفة بوشاح لاهوتي أو ميتافيزيقي [1]. وهم يطلقون هذه الأحكام بأذهان معبَّأة بالمفهوم المسيحي للدين، وموقفه الإيديولوجي من الفكر في العصور الوسطى.

ولذلك فنحن - إن بدأنا معهم من تلك الأُسُس المفروضة ذاتها - فلن ننتهي إلى إلغاء الرسالة السماوية، بل سنكون جميعاً في وضع مَنْ يرسم خطاً مستقيماً موازياً لخط مستقيم آخر قد لا يلتقيان في أساس واحد (في عالم مستوي الأبعاد). لكن الخطوط الكونية ليست متوازية دائماً، ورؤوس الخطوط قد تلتقي في عالم غير مستوي الأبعاد، إذنْ؛ فالتقاء الخطوط المادية بالأبعاد الإلهية أمر حتمي، كالتقاء نقاط محيط الدائرة.

الدين والمنهج العلمي:

في عصر بزوغ الحضارة الحديثة تبلور المنهج العلمي من خلال البحث التجريبي في مجال العلوم الطبيعية والإنسانية. وقد تطلَّب ذلك المنهج

---

(1) وجد بعض المستشرقين في الفتوحات الإسلامية ذريعة لتعميم دوافع بعض قادتها على الرسالة ذاتها، بما فيها دعوة الرسول ذاتها. فهذا رودنسون يصف الفتوحات بأنها توسُّع عربي دوافعه الحقيقية اقتصادية، وليس دينية؛ إذ يقول: (من المتعارف عليه من وجهة النظر التقليدية اعتبار الانتصارات العربية أحداثاً دينية بحتة...، ولكنْ؛ في بداية القرن التاسع عشر فقط، بدأ يُثار تساؤل حول ما إذا كان الدافع الديني لم يشكِّل سوى غطاء أيديولوجي أو قناع روحي أو ديكور ظاهري ...لضرورات أكثر عمقاً)، انظر : رودنسون، ماكسيم، حياة النبي والمشكلة الاجتماعية لأصول الإسلام، ترجمة، الدكتورة زينب رضوان، مجلة الفكر العربي، العدد32، 1983، معهد الإنماء القومي، بيروت، ص7.

جهوداً جبَّارة لتجريد الفكر العلمي من دوغمائية الكنيسة، وسلطتها غير المبرّرة على العقول، كما تطلب تضحيات شخصية من قادة العلم بلغت حدَّ النفي والإعدام حرقاً. لكن مسيرة الفكر الموضوعي المرتبطة بوعي كامل بالحقيقة لا بد أن تنتصر، ولا بد أن يثوب رجال الكنيسة إلى رشدهم، ويعترفوا بالحقيقة التي وقفوا بوجهها من دون مسوّغات عقلية. لذلك تقهقرت سلطة الكنيسة أمام المدِّ الجارف من النهوض العلمي، وأذعنت العقول المتحجِّرة إلى صوت الحقيقة المثبتة بالدليل العلمي، والتي بلغت حدَّ اليقين.

هكذا بدأ الفكر العلمي يشقُّ طريقه، ويفرض سلطته على العقول. فتمكَّن الإنسان من الطبيعة إلى حدِّ التدخُّل في عملها، وخلق تحويرات، ضرورية أو غير ضرورية، ابتكرها خياله اللامحدود المرتبط بميول حبِّ الذات.

ولمَّا كانت الموضوعات الأولية للعلم هي موضوعات مادية، افترض المنهج العلمي أن كل ظاهرة طبيعية تتحكَّم بها مجموعة عوامل مادية، يجب الكشف عنها، وتحديدها بدقَّة. ولا يقتصر هذا الأمر على العلوم الطبيعية فحسب، بل يشمل العلوم الإنسانية أيضاً، بما فيها العلوم الدينية المبنية على أصول ثابتة. ولذلك فإن كل ظاهرة إنسانية أو دينية يمكن إرجاعها، من حيث المبدأ إلى مجموعة عوامل تاريخية وإنثروبولوجيَّة ساهمت في تشخيصها. وقد ساهم في تعزيز هذا المنهج والرؤية اكتشافات عديدة حدثت في الإنثروبولوجيا والأتنولوجيا، وجينانولوجيا المعرفة، فضلاً عن التطوُّر الكبير الذي أصاب علوم اللسانيات الحديثة.

ويجب أن نلفت الانتباه إلى أن هذا التعليل بالنسبة للدين ليس على إطلاقه، بل يجب تقييده، فالظاهرة الدينية السماوية لا يكفي في تفسيرها الركون إلى المنهج المادي وحده من دون النظر إلى تأثير مصدرها السماوي في إرادة الإنسان حامل الرسالة.

نعم؛ يمكن تعليل بعض مظاهر عملية التغيير التي يقودها الدين عن طريق تعليل مادي، لأن العمل الديني ليس عملاً غيبياً بشكل مطلق، وإنما ينطوي على بُعْدين أو جانبين:

الجانب الأول: هو جانب المحتوى أو المضمون، أو بعبارة أخرى ما تدعو إليه هذه العملية التغييرية من أحكام ومناهج، وما تتبنَّاه من تشريعات، إن هذا الجانب من عملية التغيير هو جانب ربَّاني إلهي سماوي؛ حيث يمثِّل شريعة الله سبحانه وتعالى، التي نزلت على النبي مُحمَّد ﷺ، وتحدَّت بنفس نزولها عليه كل سُنن التاريخ المادية؛ لأن هذه الشريعة كانت أكبر من الجوِّ الذي نزلت عليه. ومن البيئة التي حلَّت فيها، ومن الفرد الذي كُلِّف بأن يقوم بأعباء تبليغها.

الجانب الثاني: ونلحظه عندما ننظر إلى هذه العملية التغييرية بوصفها عميلة متجسِّدة في جماعة من الناس، وهم النبي والصحابة، وبوصفها عملية اجتماعية مُتجسِّدة في هذه الصفوة، وبوصفها عملية قد واجهت تيارات اجتماعية مختلفة من حولها، واشتبكت معها في ألوان من الصراع والنزاع العقائدي والاجتماعي والسياسي والعسكري. إن هذه العملية حينما تؤخذ من هذه الزاوية تكون عملية بشرية، ويكون هؤلاء أناساً

كسائر الناس، تتحكَّم فيهم - إلى درجة كبيرة - سُنن التاريخ، التي تتحكَّم في بقية الجماعات، وفي بقية الفئات، على مرِّ الزمن[1].

إذنْ؛ فعملية التغيير التي مارسها القرآن، ومارسها النبي ﷺ لها جانبان من حيث صلتها بالشريعة وبالوحي، فهي ربَّانية، وهي فوق التاريخ. ولكنْ؛ من حيث كونها جهداً بشرياً يقاوم جهوداً بشرية أخرى، فإنها - من هذه الناحية - تعتبر عملاً تاريخياً، تحكمه سُنن التاريخ، وتتحكَّم فيه الضوابط، التي أودعها الله - سبحانه وتعالى - لتنظيم ظواهر الكون في هذه الساحة المُسمَّاة بالساحة التاريخية. ولهذا نرى أن القرآن الكريم حينما يتحدَّث عن هذه الزاوية الثانية من عملية التغيير يتحدَّث عن أناس وعن بشر، ولا يتحدَّث عن رسالة السماء، بل يتحدَّث عنهم بوصفهم بشراً من البشر، تتحكَّم فيهم القوانين، التي تتحكَّم في الآخرين[2].

إذنْ؛ القول بتحكُّم العوامل المادية في الرسالة الإسلامية أمر واقعي، ولا يعبِّر - بالضرورة - عن إنكار لبُعْدها الإلهي؛ لأنها - في حدِّ ذاتها - تنطوي على بُعْدين إلهي وبشري. وهذا هو المعنى الذي تحدثنا عنه سابقاً بأن طرح التعليل المادي الموازي لا يعبِّر - بالضرورة - عن إنكار للبُعْد الإلهي. ولذلك فإن مسايرة التعليل المادي لا يؤدي إلى طرح الإلهي، ولا مسايرة التعليل الإلهي يلغي الأثر المادي والتاريخي. وإنما هما خطَّان يبدوان مزدوجين، لكنهما متكاملان.

---

(1) انظر تفصيل هذين البُعْدين للدين عند المفكِّر المعروف مُحمَّد باقر الصدر، التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية، تقديم وتنقيح جلال الدين الصغير، بيروت، الطبعة الأولى، 1989، ص43-44.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

نحو فهم إسلامي للمنهج العلمي:

إن المنهج العلمي الـذي يعتقـد المستـشرقون أن الناقـدين الإسـلاميين يفتقرون إليه، بل ويرفضونه، هو المنهج الذي ينظـر إلى أيٍّ ظـاهرة كونيـة، سواء كانت طبيعية أو دينية، على أنها منبثقة عن سـبب أو مجموعـة أسـباب مادية. وهذا المنهج هو الذي بُنيت عليه رؤية الحداثة، وهي محاولـة لعَلْمَنَـة الفكر بشكل مطلق، وتجريده من أية أبعاد روحية أو دينية. وبناء على ذلك، يتحدَّد مفهوم العقلانية الحداثوية بوصفها عمليـة التفكـير التـي تـسعى إلى التماس أسباب مادية متنوِّعة (قريبة أو بعيدة) للظـواهر الكونيـة بمختلـف أشكالها، وتتحدَّد الرجعية، مقابل ذلك، بأية محاولة لالتماس أسباب إلهيـة، أو روحية لكلّ أو بعض الظواهر الكونية.

والحقيقة أن التوجُّهات العلمانية الحديثة، سواء في الغـرب، أو في عالمنـا الإسلامي، وقعت في خطأ أدلجة العلم، وإدخاله ضـمن إطـار ضـيق، هـو الإطار المادي من دون الارتكاز إلى رؤية فلسفية. ولذلك تحوَّلـت إلى مُجـرَّد تعبير جديد عن مذهب شمولية المادة أو المادية الـشاملة التـي تـستبعد مـن الوجود أبعاده الأخرى، وتفهُّمه في بُعْده المادي فقط.

إن إطلاق صفة العلمية على هـذا التفـسير الأيـديولوجي شيء مجانـب للصواب تماماً، وتضليل واضح، لا يقلُّ قصوراً عن نظرية تـرفض المـادي، بل تُنكر وجوده ، وتُفسِّر الكون تفسيراً روحياً فقط.

والحقيقة أن الرؤية العلمية أوسع من المفهوم المادي، فهي رؤية موضوعية لا تتقيد بالتفسيرات الأيديولوجية الضيقة. وإذا نظرنا إليها بحياد، ومـن دون

مسبقات أيديولوجية ، فإن الفرضية الملائمة (الموضوعية) التي تسود البحث العلمي الدقيق، هي انفتاح الرؤية العلمية على إمكانات مستقبلية وأبعاد معرفية أخرى للعالم، بما فيها الإمكانات المتعلِّقة بطبيعة الإنسان الروحية. ومهما بلغ تحوُّل الرؤية العلمية، فلا يمكن إنكار الجانب المادي، لكننا نُنكر شموليته، بوصفه تفسيراً وحيداً وشاملاً للعالَم. ولذلك لا يمكن تقييد الرؤية العلمية بالبُعْد المادي وحده، أو بالبُعْد الروحي وحده، بل هي تستوعب الإمكانات المحتملة بقطع النظر عن طبيعتها. وقد نشأ هذا اللبس الفكري من وَهْم التماهي بين المادي والواقعي.

والحقيقة أن التوحيد بين تعريف المادي وتعريف الواقعي ينطوي على خطأ فلسفي كبير، ذلك أن كل واحد منهما يختلف عن الآخر في أصل التعريف. فالواقعية الفلسفية تعني أن الفكرة التي في الذهن ليست نتاجاً للعقل فحسب، بل تمتلك وجوداً خارج الذهن، وإن إدراك الذهن لها هو من قبيل الانعكاس الموضوعي للشيء في الذهن. أمّا مسألة ما إذا كانت هذه الفكرة تشير إلى شيء مادي أو لا مادي؛ فهو أمر آخر مختلف عن المسألة الأولى. وهذا يشير إلى أن المفهوم الفلسفي للواقعية أوسع من البُعْد المادي، ولا يمكن فلسفياً، حصر التعريف بما هو مادي، بل إن التعريف نفسه لم يحدّ الواقع بالمادة، ولا بمقاييسها، فالواقع دائرة أوسع من المادة. وإذا ثبت أن هناك موضوعات لا تخضع لمقاييس المادة وشروطها، فإن الواقع سيتخذ معنى أوسع من معناه المادي الضيق، كما يحدث في الفيزياء الذَّرِّيَّة والنووية الحديثة؛ إذْ أثبتت هذه الفيزياء أن موضوعات الواقع

اتخذت أشكالاً وتعريفات متنوِّعة، ولم تعد مقتصرة على تعريف المادة الضيق، المحدود بالإدراك الحسِّي المباشر. وهذا دليل على تعدُّد موضوعات الواقع، التي لم تعد المادة ومفهومها الفلسفي سوى واحد من تلك الموضوعات وشكل من أشكال الواقع. ولم يستطع الماديون الكلاسيكيون الخروج من مأزق التناقض هذا إلا بالتوحيد بين مفهوم الواقع ومفهوم المادة، فادَّعوا أن المادة نفسها تتَّخذ أشكالاً مختلفة في الواقع، وأنها ليس ممَّا يدرك مباشرة بالحسِّ فحسب، ولا ذلك المقيد بشروط مكانية وزمانية محددة، تجيز القياس في كل الأحوال والظروف فقط، بل إن المعنى الفلسفي للمادية هو أن أيَّ فكرة ذهنية يجب أن يكون لها مقابل موضوعي في العالم الخارجي، سواء أدرك هذا الموضوع بالحسِّ مباشرة، أو بطريق غير مباشر، أو لم يدرك نهائياً. وهم - بذلك - أعطوا المادية مفهوماً شاملاً، يدخل في إطاره البُعْد الروحي أو الميتافيزيقي، فإن الميتافيزيقي يعترف بهذا التعريف للواقعية، وليس للمادية، لكنه يدخل في إطار الواقعية أكثر من معناها المادي الضيّق، فإن الله، والنفس، والخلود حقائق واقعية موضوعية غير متعلقة بالوعي تعلُّقاً ذاتياً قط.

كان الاعتقاد السائد في القرن التاسع عشر - بتأثير النظرية المادية الميكانيكية والوضعية التجريبية - أن الطريقة العلمية سوف تجيب عن تساؤلات الإنسان العلمية والفلسفية، وأن هذه المسألة تتوقَّف على الزمن الذي تتراكم خلاله المعرفة، ويتطور العلم المادي، كيما يتم تفسير كل شيء في الوجود تفسيراً مادياً على فرض تكافؤ المادي والعلمي. وفي هذه المرحلة

لا مجال لوجود البحث الميتافيزيقي، وما يتعلق به من ظواهر أو أحداث، تقع خارج حدود الطريقة العلمية. وقد أثبت العلم في القرن العشرين عكس هذا التَّصوُّر، فلا الفسيولوجيا أجابت عن مشكلات العقل، وعمليات الوعي، ولا الفيزياء التزمت حدود التصوُّر المادي، والمثال الجيد الذي يستشهد به هنا هو الفيزياء الكَمِّيَّة.

وفي الوقت الراهن (**ما من رجل علم واحد ينازع .. ليس في إثبات الأفكار وأنماطها وفي شرعيتها فحسب، بل وفي (المعارف) وأنماط (المعرفة) غير العلمية، فلقد اعترف العلم نفسه بأن له حدوداً**).[1]

وبذلك تراجع الاعتقاد الذي ساد خلال القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين أحياناً، الذي يذهب إلى أن النهج العلمي سيمتدُّ - بسرعة - إلى مجموع النشاط الدماغي للإنسان، وأن التقنيات العلمية قادرة على أن ترضي مجموعة احتياجات الإنسان الفيزيائية والعقلية، ويتضمَّن أن المجهول سوف يصبح معروفاً بسرعة كبيرة[2].

والقضية الأكبر التي نراهن عليها، ليس الاعتراف بحدود العلم فقط، وإنما الاعتراف بأن الطريقة العلمية - التجريبية يمكن أن تُستخدم في إثبات أحداث حقيقية، لكنها مُستعصية على التفسير العلمي، بل تتعارض مع ما هو مُستقرّ من حقائق علمية. ولذلك فإن التفسير العلمي المادي تتمُّ مواجهته بحقائق مثبتة بطريقته التجريبية ذاتها، وهي حقائق تنتمي إلى

---

(1) فوراستيه، جان، معايير الفكر العلمي، ترجمة فايز كم نقش، سلسلة زدني علماً، ، بيروت، ط2، 1984، ص133.

(2) المصدر نفسه،ص132 - 133.

مستوى آخر مقابل للمادي هو مجال الباراسيكولوجي. ولكنْ؛ وجود ظواهر تتعارض مع الرؤية المادية للعالم لا يعني أنها ترفض أيَّ تفسير علمي على الإطلاق، بل إن وَهْمَ التطابق والتماهي بين التفسير العلمي والتفسير المادي لم يعد له وجود في الفكر العلمي الجديد، إن لم يكن عائقاً معرفياً أمام التَّطوُّر العلمي. وبالرغم من تلك التَّطوُّرات في المنهج العلمي، فإن الرؤى الأيديولوجية الغربية تُصرُّ على الطابع المادي الضيق للعلم، وتتجاهل حدوده الطبيعية عندما تناقش الظواهر الكونية الأخرى، ولا تأخذ بنظر الاعتبار الطابع الواقعي الأوسع للعلم الذي يتجاوز البُعْد المادي. والعلم بذاته حيادي تجاه الطابعين، فلا يثبت أحدهما على حساب الآخر.

والحقيقة أن الفكر الإسلامي ليس أحد هذين المذهبين، فلا هو بالرؤية المادية الشاملة، ولا الروحية الشاملة. فبالرغم من أن المذهب الثاني ظهر في تاريخ الفكر الإسلامي على يد المذهب الأشعري، ونظَّر له الغزالي، إلا أنه لا يمثِّل كل التركيبة الفكرية للإسلام؛ إذ شهد تاريخ الفكر الإسلامي مذاهب تؤمن بالأسباب الطبيعية، ولا ترى في ذلك تناقضاً مع الإيمان بالقدرة الإلهية والمسلَّمات الدينية، أعني بذلك الشيعة والمعتزلة.

المنهج العلمي في دراسة التاريخ:

يشترط المنهج الموضوعي النظر إلى التاريخ بوصفه بنية وقائعية، وليس مُجرَّد أحداث متفرقة، تحدث عن طريق المُصادفة، أو هي مُجرَّد تراكم عشوائي. وللتاريخ الوقائعي سياق يجب تدبُّره واكتشاف التسلسل السببي

الذي يكونه، أو سُننه التي لا تتخلّف. نعم؛ قد لا تكون هناك نوعية واحدة للأسباب المتحكِّمة في الحدث التاريخي الواحد، لكن الرباط العام الذي يربط الحدث بالأحداث السابقة يشكِّل سياقاً، لا يمكن تجاهله في البحث العلمي، كما أننا لا يمكن تجاهل الغايات التي يتحرَّك نحوها الحدث التاريخي. ولذلك فالحدث التاريخي يعمل عبر قوتين محركتين: إحداهما دافعة، وهي خارجية، والأخرى محركة داخلية تكمن في ذهن الإنسان ووجدانه، الأولى تعمل خلف الحدث، ولذلك فهي تنتمي إلى الماضي، والثانية تعمل أمام الحدث، ولذلك فهي تنتمي إلى المستقبل. وهاتان القوتان تُسمَّيان بلغة الفلسفة العلَّة الفاعلة والعلَّة الغائية. والحدث التاريخي لا يمكن أن يعمل بأحدهما دون الآخر، لأن الغايات والآمال ليست سبباً كافياً لتحقيق أمر واقعي، أو تحويل الممكن إلى فعل ضروري على أرض الواقع، والقوة الخارجية الدافعة لا تنفع إن لم يرافقها توجيه عقلاني نحو أهداف محددة في المستقبل. واستناداً إلى ذلك نستطيع أن نفهم لماذا لا يتحرك التاريخ بطريقة تصاعدية دوماً، وإنما قد يتخلَّف عن تحقيق أهدافه، فتُمنى التجربة الحضارية لأية أمة بالفشل، كما حدث للحضارة الإسلامية والإمبراطورية السوفيتية حديثاً، فضلاً عن الحضارات القديمة. والسبب أن الآمال والأهداف ليست كافية لاستمرار الحركة التَّطوُّريَّة، والقوة الدافعة غير مفيدة إذا فقدت أهدافها، كما حدث للدولة الإسلامية على أكبر تقدير. فإذا كانت إمبراطورية السوفيت فقدت قوتها الدافعة، فإن إمبراطورية المسلمين فقدت أهدافها.

إن ميدان الفعل التاريخي هو المجتمع، فسواء كان الفعل منبثقاً من فرد أو جماعة، فإنه إذا خرج أثره من الذات نحو الساحة الاجتماعية، فسيتحوَّل إلى حدث تاريخي، أمَّا الفعل الذاتي؛ فلا يكون حدثاً تاريخياً؛ لأنه لا أثر له إلا على صاحبه. وهكذا؛ فإن فعل الفرد، سواء كان مصلحاً اجتماعياً، أو قائداً عسكرياً أو مفكِّراً هو حدث تاريخي، ما دام أثره يتجاوز الذات إلى الميدان الاجتماعي. ونضيف إلى ذلك شرط التجديد والإبداع، فإن الحدث إن لم ينقل البنى الاجتماعية إلى مرحلة أكثر تقدماً، ويصنع بنى جديدة وتاريخ جديد لا يستحقُّ صفة الحدث التاريخي. فحركة التاريخ هي حركة البنى الاجتماعية وتطوّرها، وليس إعادة لبنى قديمة وتأبيدها في الذهن.

ولذلك سواء كانت الرسالة التي يحملها الفرد من وضعه هو، أو من وضع غيره من البشر، أو كانت رسالة إلهية مُرسَل لتبليغها، فهي عندما تتحوَّل إلى برنامج عمل اجتماعي تتحوَّل إلى حدث تاريخي يخضع لسُنن التاريخ، وقوانينه. فالرسالة الإلهية - في حدِّ ذاتها وبقطع النظر عن حاملها، وهو الإنسان - هي رسالة ربَّانية وفوق التاريخ، أمَّا إذا نظرنا إليها من زاوية كونها برنامج عمل في ذهن الإنسان ووجدانه، فهي تاريخية كغيرها من المشاريع الاجتماعية، ويجب أن تدرس بمنهج علمي، أسوة بأحداث التاريخ البشري الأخرى، ومن ثمَّ؛ فهي تتحكَّم بها أسباب دافعة (فاعلة) وأهداف محرِّكة (غائية)، داخل ميدان يتجاوز الذات الفردية، وهو الميدان الاجتماعي بكل أشكاله وصراعاته وتناقضاته. ويجب أن لا نغفل عن حقيقة أن الإنسان قد أسقط عليها من ذاته وخلجاته النفسية وطموحاته الذاتية الشيء الكثير، حتى ابتعدت - إلى حد كبير - عن معصومية مصدرها الإلهي.

موقف القرآن الكريم واضح من المنهج العلمي الموضوعي من خلال تصريحه في أكثر من آية كريمة بضرورة استقراء الأحداث التاريخية للكشف عن السُّنن التاريخية الكامنة وراءها والتعرف عليها، لأن في هذه المعرفة تكمن القوة اللازمة للسيطرة على أحداث التاريخ وتوجيهها وفق الأهداف الصالحة للإنسانية. وفي طرح القرآن لهذا المنهج رفض للرؤية الاستسلامية للأحداث التي تفسِّر الأحداث عن طريق القضاء والقدر. وفي الوقت ذاتها؛ رفض للمنهج الغيبي اللاهوتي، الذي تبلور على يد رجال الكنيسة في العصور الوسطى الأوروبية، وفي مقدمتهم القدِّيس أوغسطين وتوماس الأكويني. فقد كان المنهج اللاهوتي لهؤلاء ينظر إلى الأحداث والوقائع بوصفها منبثقة مباشرة عن يد غيبية، قاطعة بذلك صلة الحدث التاريخي بغيره من أحداث سابقة عليه، وبالتالي؛ عن السياق العامِّ للأحداث، وفي هذا التفسير الغيبي إلغاء للسببية الطبيعية، وللسُّنن التاريخية والطبيعية.

والمنهج القرآني ينطلق في فهم الأحداث التاريخية من منطلق سياق وقائعي للأحداث. فهو لا ينسب الحدث - مباشرة - إلى يد غيبية، تعمل من خلف الأحداث مباشرة، وإنما يربط تلك القدرة الإلهية بالنظام العام للكون، الذي تنسجه مجموعة السُّنن والقوانين التي أودعها الله فيه. والإنسان يمكن أن يدرس هذه السُّنن والقوانين، بقطع النظر عن أصلها الإلهي، ولا يتضمَّن ذلك - بالضرورة - إنكاراً للأصل الإلهي لتلك القوانين، فالذي يكشف تلك القوانين قد يؤمن بأصلها الإلهي، وقد لا يؤمن بذلك، أو ينكره، وذلك لا يؤثِّر على اكتشافه ذاك.

إذنْ؛ القرآن يقاوم الرؤية الغيبية أو اللاهوتية من خلال إيمانه بالسُّنن الكونية، فهو لا ينسب الحدث الجزئي إلى سبب إلهي أو غيبي مباشر، وإنما ينسب الحدث إلى سببه الواقعي، فيربطه بالأحداث السابقة عليه، وبالأهداف التي رُسمت له في المستقبل عبر سُنَّة أو قانون، ثم يؤمن بأن هذا القانون أو السُّنَّة يعبِّر عن القدرة الإلهية، والإرادة الربَّانية.

وقد انطلق المستشرقون وغيرهم من كُتَّاب الغرب من التفسير الكنسي الغيبي للأحداث التاريخية في تقييمهم للرؤية الإسلامية، وفي تخيلهم لمنهجها في النظر إلى التاريخ. وفي هذا الخطأ وقع العديد من الإسلاميين، ومرد ذلك هو عدم الوعي بالمنهج العلمي الذي طرحه القرآن، ووعاه قلَّة من المفكِّرين الإسلاميين، بعد أربعة قرون من نزول القرآن، وفي مقدّمتهم ابن خلدون قبل الفكر الأوروبي الحديث بثمانية قرون، ثم انتقل هذا المنهج إلى الأوروبيين عن طريق اطِّلاعهم على الآثار العلمية للمفكِّرين الإسلاميين في عصر النهضة، فالتزموا به، وطوَّروه، وقطعوا صلته بمصدره الحقيقي.

ومن الضروري أن نذكر بعض الآيات القرآنية التي تحثُّ على الاستقراء بوصفه منهجاً علمياً في الكشف عن السُّنن التاريخية، ونحن نعلم أن الاستقراء لا يمكن أن يتمَّ الحثُّ عليه، إن لم يكن هنا سُنن وقوانين يرمي إلى كشفها، كما هو شأن البحث العلمي في العلوم الطبيعية.

قال تعالى:

﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ دَمَّرَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ ۖ وَلِلْكَـٰفِرِينَ أَمْثَـٰلُهَا ﴾ [مُحمَّد:10].

﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾ .[يوسف:109].

﴿ فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَـٰهَا وَهِىَ ظَالِمَةٌ فَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ ﴿٤٥﴾ أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَـٰرُ وَلَـٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴾ . [الحج:45-46].

﴿ وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُم بَطْشًا فَنَقَّبُواْ فِى ٱلْبِلَـٰدِ هَلْ مِن مَّحِيصٍ ﴿٣٦﴾ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾.[ق:36-37].

إن الآيات السابقة - فضلاً عن كونها تحثُّ على النظر والتدبُّر - لها دلالة واضحة على السُّنن والقوانين المتحكِّمة في التاريخ، والتي توجِّهنا إلى استقراء تلك الأحداث؛ لاكتشافها، وللاعتبار بها أيضاً، (إن هذا المفهوم القرآني يعتبر فتحاً عظيماً للقرآن الكريم.. لأننا - في حدود ما نعلم - يُعتبر القرآن أول كتاب عرفه الإنسان، أكَّد على هذا المفهوم، وكشف عنه، وأصرَّ عليه، وقاوم بكل ما لديه من وسائل الإقناع والتفهيم النظرة العفوية أو النظرة الغيبية الاستسلامية بتفسير الأحداث)[1].

ويوضح النص الآتي الإسهام القرآني في تبلور المنهج العلمي (كان الإنسان العادي يفسِّر أحداث التاريخ بوصفها كومة متراكمة من

(1) الصدر، مُحمَّد باقر، التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية، ص62.

الأحداث، ويفسِّرها على أساس الصدفة تارة، وعلى أساس القضاء والقدر والاستسلام لأمر الله سبحانه وتعالى. ولكن القرآن الكريم قاوم هذه النظرة العفوية، وقاوم هذه النظرة الاستسلامية، ونبَّه العقل البشري إلى أن هذه الساحة التاريخية لها سُنن وقوانين، وأنه لكي تستطيع أن تكون إنساناً فاعلاً ومؤثِّراً، لا بد لك من أن تكتشف هذه السُّنن، ولابد لك من أن تتعرَّف على هذه القوانين؛ لكي تستطيع أن تتحكَّم فيها، وإلا تحكَّمت هي فيكَ، وأنتَ مغمض العينين. ولكنْ؛ افتح عينيكَ على هذه القوانين والسُّنن؛ لكي تكون أنتَ المتحكِّم فيها، وليست هي المتحكِّمة فيكَ)[1].

إذنْ؛ ليس من الموضوعية نسبة جميع الظواهر الكونية (طبيعية ودينية) إلى أسباب ذات نوعية واحدة. وإذا كان الفكر الإسلامي لا يؤمن بالمادية الشاملة، فإنه يذهب إلى أن الظواهر الطبيعية تحدِّدها عوامل طبيعية - مادية، في حين لا يعلِّل الظاهرة الدينية الحقيقية بسلسلة العوامل المادية فقط (وإن كانت هذه ذات قيمة كبيرة)، بل يشدِّد على مساهمة أسبابها الحقيقية، وهي منظومة القِيَم الروحية التي يؤمن بأن مصدرها خارج الطبيعة(إلهية)، فلهذا الإيمان دور جوهري في تفعيل تلك القِيم، وبالتالي؛ تحريكها للتاريخ. فالعامل الميتافيزيقي - هنا -- يتمثَّل بالقِيم الروحية، التي يرسم الإنسان على هداها أهداف المستقبل، ومن هنا كانت المحدّد لنوعية الأهداف المُحرِّكة للتاريخ بوصفها علَّة غائية.

---

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إن الظاهرة الدينية في جانبها المتعلق بالإنسان الحامل لها هي ظاهرة تاريخية عندما يكون ميدان عملها هو الميدان الاجتماعي، ومن هنا فهي تخضع للسُّنن التاريخية، كغيرها من الظواهر التاريخية. ولكنْ؛ من حيث كونها مجموعة مبادئ روحية تحرِّك الإنسان، وتوجِّه ذهنه ووجدانه لرسم المستقبل وفقاً لها، هنا يجب أن نفهمها من جانب سلطانها على الإنسان، أو بتعبير آخر من جانب إيمان الإنسان بها بوصفها قيماً إلهية تعبِّر عن نظام اجتماعي إلهي، فالإيمان بهذا البُعْد الإلهي للدين هو الذي يعطي الإنسان دفعة قوية إلى الإمام؛ لتغيير مسار الأحداث، وتنظيمها وفقاً للنظام الجديد الذي يدعو له. ومن هنا؛ فإن إيمان الإنسان بالبُعْد الإلهي وروحية القِيَم التي يحملها له دور كبير في فهم البناء النفسي لذلك الإنسان، وأثر هذا البناء النفسي في تغيير الواقع، على الرغم من أن هذا البناء النفسي للإنسان عندما يتحول إلى برنامج عمل داخل الميدان الاجتماعي يخضع - بدوره، كما قلنا من قبل - لسُنن التاريخ.

ولذلك لا يوجد أيُّ تناقض في تصوُّر إسهام العامل الميتافيزيقي (الدين أو الوحي) في حركة التاريخ إلى جنب العوامل الطبيعية الأخرى. فهذا التناقض برز من التصوُّر الأوروبي للدين، الذي فهمه بأنه يعلِّل الظواهر الطبيعية والتاريخية بعلل غيبية، متجاهلاً سياقها الطبيعي، ونواميسها الكونية، ومن تصوُّره - أيضاً - للمنهج التاريخي بوصفه سلسلة متَّصلة لأزواج من الأحداث، السابق منها علَّة، والتالي معلول، ولذلك تصوّر هذا الإنسان أن إسهام العامل الميتافيزيقي يقطع الاتصال السببي، ويحلِّل

السلسلة إلى حلقات غير مترابطة، وبالتالي؛ غير معقولة. لكننا بيَّنّا - فيما سبق - أن هذا التصوُّر غير صحيح مطلقاً، بل هو مُجَرَّد إسقاط لتصوُّرات وَهْمية مسبقة مقتبسة من سياق فكري مهمل؛ هو سياق الفكر الكنسي.

فإذا فهمنا أن الإنسان هو القطب الذي تجري الأحداث التاريخية من بين يديه، وأنه الحامل لهذا العامل الميتافيزيقي(الوحي أو الدين)، لن تبقى صعوبة في تصوُّر دور العالم الميتافيزيقي في صناعة التاريخ، وتوجيه حركته. فحتى إذا تصوَّرنا الأحداث التاريخية بصورة سلسلة متصلة، فإن هذا الاتصال ليس بمعزل عن المحتوى النفسي للإنسان، ودور إرادته في صُنع الأحداث، وتوجيهها، وسواء فهمنا هذه السلسلة تتحرك قُدُماً على شكل ارتقاء متصل كما تصوَّرته الماركسية، أو تصوّرنا أنها تنطوي على تراجعات وارتدادات، فكل ذلك يحدث بين يدي الإنسان، وليس بمعزل عن إرادته وصنعه. والدين مضمون روحي، لا يعمل بمعزل عن هذا الإنسان، ومتصل اتصالاً وثيقاً بإرادته واختياره. فالمبادئ التي تحرِّك الإنسان وتوجِّه ذهنه ووجدانه سواء كانت وضعية أو كانت سماوية، على كلا التقديرين، يمكن أن تعمل داخل التاريخ وتوجِّهه من دون تصوُّر أيّ خلل في علاقاته السببية، أو أي تجاهل لسُننه ونواميسه، كما فعل رجال الكنيسة في العصور الوسطى.

وبناء على ذلك؛ لا يمكن الجزم بأن مصدر كل الظواهر الدينية مجموعة من العوامل المادية، كما لا يمكن الجزم بأن مصدر الظواهر الطبيعية حقائق دينية أو روحية. إذنْ؛ فمن الحقِّ القول بأن بعض الظواهر الدينية يمكن أن

تُنسَب إلى عوامل مادية، لكن هذا لا يلزم عنه أن كل ظاهرة دينية هي نتيجة فعل أو تفاعل مجموعة من العوامل المادية. فلا تقبل العقلانية الإسلامية الجزم بالمادية الشاملة للكون والحياة ، كما ترفض الجزم بالتعليل الروحي الشامل للظواهر الكونية، وإنما هي منهج موضوعي لفهم حركة التاريخ وأحداثه ببعديها المادي والإلهي. فإن السُّنن الكونية تتحكَّم بالظواهر الدينية في جانبها المتعلِّق بالإنسان الحامل لها والذي يقود عملية التغيير وفقاً لها. وتُعبِّر هذه السُّنن الكونية عن الإرادة الربَّانية، ولذلك فإن الظاهرة الدينية والظاهرة الطبيعية يعود كلاهما في النهاية إلى تلك الإرادة الربَّانية. لكن البحث العلمي لا يعنى بالبحث عن الأُسُس الميتافيزيقية، بل يهمُّه الارتباط السببي للظواهر بسُننها الكونية فقط. ولذلك فالمنهج الإسلامي في تعليله العلمي لا يعزو الظواهر الطبيعية والتاريخية - بشكل مباشر - إلى الإرادة الربَّانية، وإنما إلى سياقها الطبيعي من الترابط السببي، على الرغم من أنه يؤمن إيماناً راسخاً بأن تلك السُّنن النواميس التي تخضع لها تلك الظواهر هي تعبير عن إرادة الله سبحانه وتعالى وقدرته، ومن هنا جاء اجتماع الإيمان والعلم في منهج واحد.

لا يمكن الجزم - وفقاً لآليات المنهج المادي - بأن الظواهر الكونية كافة ستستجيب - بصورة حتمية - لشروطه، ومتطلَّباته، بل ستنعزل - بشكل طبيعي - مجموعة من الظواهر يعجز عن تعليلها بسبب تجاوزها لحدوده الخاصة، وفي مقدمة ذلك الظاهرة الدينية الحقيقية(السماوية).

العلم ليس عقيدة بحاجة إلى داعية للإيمان بها، بل إن تلك الدعوة - إنْ وُجدت - مجانبة للروح العلمية، وتقع ضمن أُطُر التنظير الأيديولوجي للعلم، وهذا هو واقع ما تفعله المدرسة الغربية العلمانية التي تدعو إلى أيديولوجية مادية، بالرغم من أن دعاتها ليسوا علماء، بل هم - في الأغلب - أصحاب أهواء سياسية، ومصالح خاصة، ومغرمين بأذواق جديدة.

لا تُستنتج العلمانية - بصورة منطقية - من العلم، ولا تشكِّل جزءاً من المشروع العلمي. ويرتبط الفكر العلمي بموضوعه أشدّ الارتباط، وهو فكر متغيِّر، دائم الحركة، وترتبط حركته باستكشافاته المستمرَّة، ومنهجه مفتوح لتصحيحات دائمة، ولا يقبل التقييد الأيديولوجي - المادي أو الروحي، على حدٍّ سواء.

إن منح الفكر العلمي طابعاً أيديولوجياً أمر يسيء للعلم، وتشكِّل الرؤية المادية عائقاً أبستمولوجيا أمام المعرفة العلمية؛ إذ تربط الفكر العلمي بمهامّ خارجة عن اختصاصه، وهي لا تختلف في ذلك عن التوجُّه المثالي لدى عدد من العلماء وفلاسفة العلم، في مطلع القرن العشرين، إبَّان ظهور الفيزياء الكَمِّيَّة.

إن الطابع المتحرك للعمل العلمي لا يجيز للرؤى الأيديولوجية التقويمية أن تلج ميدانه الخاص؛ لأنها - بالتأكيد - ستشكِّل عائقاً، طالما كافح العقل العلمي من أجل عزله خارج إطار العمل العلمي الدقيق، وطالما عمل هذا العامل الأيديولوجي، في تاريخ الفكر الإنساني، على تفكيك الجهد العلمي، وبالتالي؛ انحرافه عن مسيرته الصحيحة، ويأتي

رفض الأبنية الفلسفية المسبقة من أنها تقصر عن استيعاب التجدد المفاهيمي في العلم، ويعجز منطق أنسقتها، بما يحويه من مقولات محدودة، من أن يعالج تلك المفاهيم الجديدة. وبين التجدّد والارتداد تناقض، لا يسمح بالتقاء الطرفين في بنية تفسيرية واحدة (جاهزة)، ولهذا؛ يفرض الطابع الثوري للعلم منطقه الخاص، الذي يتعامل مع أبستمولوجيا مفتوحة [(1)].

الحاجة إلى الدين:

يقدِّم الإسلامُ الدينَ بوصفه إطاراً لكلِّ أنظمة الحياة.

تقسم مصالح الإنسان في حياته المعيشية إلى قسمين:

1. مصالح طبيعية يتوقَّف تحقيقها على معرفة الإنسان بتلك المصالح، وامتلاكه الدافع النفسي نحو تحقيقها. وقد زُوِّدت الإنسانية بإمكانات إدراك وتحقيق تلك المصالح؛ مثل توفير المسكن والمأكل والدواء وغيرها. فالإنسانية تمتلك القدرة الفكرية على إدراك تلك المصالح، وتمتلك الدافع الذاتي نحو تحقيقها انطلاقاً من غريزة حبِّ الإنسان لذاته.

2. مصالح الإنسان الاجتماعية التي يكفلها له النظام الاجتماعي بوصفه كائناً اجتماعياً يرتبط بعلاقات مع الآخرين كالمصلحة التي يجنيها الإنسان من النظام الاجتماعي، حين يسمح له بمبادلة منتوجاته بمنتوجات

---

(1) انظر: الجابري، الدكتور صلاح، فلسفة العلم والبناء الأبستمولوجي للواقع، مجلة فضاءات، العددالتاسع، سبتمر، سنة 2003، ليبيا، ص58.

الآخرين، أو حين يوفِّر له ضمان معيشته في حالات العجز والتَّعطُّل عن العمل. ويتوقف تحقيق المصالح الاجتماعية - مثلما الحال في المصالح الطبيعية - على إدراك الإنسان للتنظيم الاجتماعي، الذي يصلح له، وعلى الدافع النفسي نحو إيجاد ذلك التنظيم، وتنفيذه.

ولكنْ؛ هل يتوفَّر في المصالح الاجتماعية الشرطان المتوفِّران في المصالح الطبيعية من القدرة الذهنية على معرفتها والدافع الذاتي لتحقيقها؟ بتعبير آخر؛ هل زُوِّدت الإنسانية بالإمكانات الفكرية على إدراك المصالح الاجتماعية؟ وهل تمتلك الدافع الذاتي على تحقيقها بمثل تحقيقها لمصالحها الطبيعية؟.

إذا كانت الإنسانية لا غنى لها عن توفُّر هذين الشرطين، وهما المعرفة بتلك المصالح والدافع النفسي نحو تحقيقها، فمن أين تبدأ المشكلة: هل هي: كيف يدرك الإنسان المصالح الاجتماعية؟ أم كيف يندفع هذا الإنسان نحو تحقيق تلك المصالح والتزام النظام الاجتماعي الذي يضمن تحقيقها؟.

تتعلَّق المشكلة بالسؤال الثاني الخاص بالدافع نحو تحقيق تلك المصالح. وهذا يخالف الاتجاه التقليدي في البحث الذي يبدأ بمشكلة الإدراك، ذلك الاتجاه الذي يقرِّر بأن الإنسان لا يستطيع أن يدرك التنظيم الاجتماعي الذي يكفل له كل مصالحه الاجتماعية؛ بسبب محدودية القدرة الذهنية لديه وعجزه عن السيطرة على الظروف الاجتماعية والنفسية للإنسان، ومن هنا يجب أن يُوضع للإنسانية النظام الاجتماعي. ويتخذون من ذلك دليلاً على ضرورة الدين في حياة الإنسان.

إذنْ؛ الانطلاق يجب أن يكون من الحاجة إلى الدافع النفسي، وليس من الإدراك. لأنه على فرض تحقُّق شرط الإدراك، فإن هذا لا يحلّ المشكلة، مادام الدافع النفسي لتحقيق ما تمَّ إدراكه غير متوفِّر. ولكنْ؛ إذا توفَّر الدافع النفسي لتحقيق تلك المصالح سيكون سبباً في استثمار التفكير العملي للإنسان نحو إدراك المزيد من المصالح الاجتماعية وسُبُل تحقيقها.

والانطلاق من الحاجة إلى الدافع النفسي لتحقيق المصالح الاجتماعية كان سببه الإدراك أن مثار المشكلة هو التناقض - في كثير من الأحيان - بين المصالح الاجتماعية والمصالح الخاصة للأفراد، لأن المصالح الاجتماعية لا تتفق مع الدافع الذاتي للفرد. فهذا الدافع الذاتي الذي يضمن تحقيق مصالح الإنسان الطبيعية مثل إيجاد الدواء قد يحول دون تحقيق كثير من المصالح الاجتماعية، ويمنع عن إيجاد التنظيم الذي يكفل تلك المصالح أو عن تنفيذه. فضمان معيشة العامل حال التعطُّل يتعارض مع مصلحة الأغنياء، الذين سيُكلَّفون بتسديد نفقات هذا الضمان. وتأميم الأرض يتناقض مع مصلحة أولئك الذين يمكنهم احتكار الأرض لأنفسهم، وهكذا كلُّ مصلحة اجتماعية، فإنها تُمنى بمعارضة الدوافع الذاتية من الأفراد، الذين تختلف مصلحتهم عن تلك المصلحة الاجتماعية العامة[1].

وإنه لمن الرائع جداً، إن لم يكن السبب في تخبُّط الإنسان في إيجاد النظام الاجتماعي الأصلح للإنسانية هو محدودية القدرة الفكرية لديه، أو عجزه العلمي كما كان يعتقد الرأي الشائع الذي ذكرناه سابقاً. وإنما الدافع النفسي

(1) المصدر، اقتصادنا، ص320-321.

الذاتي للفرد، الذي يضمن تحقيق مصالحه الفردية، ويدفع الأفراد إلى إيجاد واستثمار الوعي التأمُّلي في هذا السبيل، يكون تأثيره عكسياً على المصالح الاجتماعية. (فهذه الدوافع الذاتية التي تنبع من حبِّ الإنسان لنفسه، وتدفعه إلى تقديم صالحه على صالح الآخرين، إن تلك الدوافع تحول دون استثمار الوعي العلمي عند الإنسان استثماراً مخلصاً، في سبيل توفير المصالح الاجتماعية، وإيجاد التنظيم الاجتماعي الذي يكفل تلك المصالح، وتنفيذ هذا التنظيم)[1].

وبذلك نعيد للإنسان مكانته الفكرية والإبداعية، ونقضي على الرأي التقليدي الذي يجعل الدين رهن بعجز الإنسان الفكري والعلمي عن إدراك النظام الاجتماعي، والمصالح العامة للإنسانية.

أين يكمن الحل - إذنْ - بعد أن عرفنا أن الدوافع الذاتية ليس - فقط - لا تُحقِّق المصالح الاجتماعية، بل تتصادم معها؟ وإذا كان الحلُّ يكمن في إيجاد الدافع النفسي نحو تحقيق المصالح الاجتماعية. فما الذي يزوِّدنا بهذا الدافع النفسي؟ أو ما هو الإطار الذي يوفِّر الدافع النفسي نحو تحقيق المصالح الاجتماعية العامة للإنسان؟

هل هو العلم؟ هل هو الفلسفة؟ هل هو الدين؟

وظيفة العلم هي تفسير الواقع تفسيراً محايداً، يعكسه بأعلى درجة ممكنة من الدقَّة والعمق، وليس من وظيفته خلق الدوافع الذاتية داخل النفس الإنسانية. فالعلم يكشف لنا العلاقة بين السبب والنتيجة في المجالات

---

(1) المصدر نفسه، ص321.

الطبيعية والاجتماعية، فهو يعلِّمنا - مثلاً، في المجال الاجتماعي - : أن الرأسمالية تؤدي إلى تحكُّم القانون الحديدي بالأجور، وخفضها إلى المستوى الضروري للمعيشة، كما يعلِّمنا في المجال الطبيعي أن استعمال مادة كيماوية معينة يؤدي إلى تحكُّم مرض خطير بحياة الشخص. فعلى الرغم من أن العلم أتحف الإنسانية بمعرفة جديدة كشفت عن العلاقة السببية بين الرأسمالية وقانون التَّحكُّم بالأجور، وبين المادة الكيماوية وذلك المرض الخطير، إلا أنه لا يستطيع منحنا الدافع نحو تجنُّب القانون الحديدي للأجور، أو ذلك المرض الخطير، لأن تجنُّب ذلك القانون يتمُّ بإلغاء النظام الرأسمالي، وتجنُّب ذلك المرض يتمُّ بالابتعاد عن سببه. فما الذي يدفعنا إلى تجنُّب ذلك المرض الخطير، وذلك القانون الحديدي الخاصّ بالأجور؟ والجواب واضح فيما يخصُّ المرض، فإن الدافع الذاتي عند الإنسان يكفي وحده لإبعاده عن تلك المادة الخاصة التي كشف العلم عن نتائجها الخطيرة؛ لأنه يناقض المصلحة الخاصة للفرد. وأمّا فيما يتصل بالقانون الحديدي للأجور وإزالة الإطار الرأسمالي؛ فإن الحقيقة العلمية التي كشفت عن الصلة بين هذا الإطار وذلك القانون مثلاً، ليست قوة دافعة إلى العمل وتغيير الإطار، وإنما يحتاج العمل إلى دافع، والدوافع الذاتية للأفراد، لا تلتقي دائماً، بل تختلف تبعاً لاختلاف المصالح الخاصة [1]. إذنْ؛ نحتاج إلى مصدر آخر غير العلم، يخلق فينا ذلك الدافع الذي يلغي الإطار الرأسمالي، ويحرِّرنا من القانون الحديدي للأجور. وكأن العلم كشف

---

(1) المصدر نفسه، ص322-323.

العلاقة، ولكنه عجز عن تقديم الدافع النفسي، وهذه هي حدود عمله، فنحن - إذنْ - بحاجة إلى مَنْ يقدِّم الدافع للعمل الوقائي.

وهكذا يجب أن نفرِّق بين اكتشاف الحقيقة العلمية، والعمل في ضوئها على إسعاد المجتمع. فالعلم إنما يكشف الحقيقة بدرجة ما، وليس هو الذي يمضي بها إلى نتائجها النهائية على الإنسانية.

ولمزيد من الإيضاح نقول: يقدِّم العلم وسائل إشباع الحاجات الخاصة والعامة، لكنه لا يخلق الدافع الذاتي في الإنسان نحو تحقيق مصالحه وأهدافه. فقد يمكِّننا العلم من صناعة الأسلحة، لكنه لا يستطيع منعنا من استخدامها لتدمير البشرية، أو توجيهها لتحقيق السلام العالمي. فالعلم لا يخلق فينا الدافع الذاتي لتحقيق المصالح الاجتماعية والطبيعية.

أمَّا الافتراضات الفلسفية مثل المادية التاريخية؛ فهي فرضية غير واقعية؛ لأنها ألغت المصالح الفردية من أجل تحقيق المصالح الاجتماعية، في حين أن المصالح الفردية ترتبط بالدافع الذاتي، وهو دافع أصيل في الإنسان، كما أن المصالح الفردية لم تكن وليدة التفاوت الطبقي، وإنما هي سبب التفاوت الطبقي. فالأصالة - إذنْ - للدافع الذاتي، وهو دافع فطري ينزع إلى تحقيق مصالح الفرد الخاصة بصورة غريزية، ولكنه لا يندفع ذاتياً نحو تحقيق المصلحة الاجتماعية، لأن هذه تتعارض مع المصلحة الفردية كما ذكرنا من قبل، وإذنْ؛ فنحن لا نستطيع إلغاء الدوافع الذاتية كما تدَّعي المادية التاريخية، ولكنْ علينا إيجاد الطريقة التي نجعل بها الدافع الذاتي ينزع نحو تحقيق المصالح الاجتماعية.

هنا؛ تأتي النظرية الإسلامية التي ترى أن الدين هو الإطار الوحيد القادر على تقديم حل واقعي لمشكلة تحقيق المصالح الاجتماعية. لأن الحل (يتوقَّف على التوفيق بين الدوافع الذاتية والمصالح الاجتماعية العامة، وهذا التوفيق هو الذي يستطيع أن يقدِّمه الدين للإنسانية، لأن الدين هو الطاقة الروحية التي تستطيع أن تعوِّض الإنسان عن لذائذه الموقوتة، التي يتركها في حياته الأرضية، أملاً في النعيم الدائم، وتستطيع أن تدفعه إلى التضحية بوجوده عن إيمان بأن هذا الوجود المحدود الذي يضحِّي به، ليس إلا تمهيداً لوجود خالد وحياة دائمة، وتستطيع أن تخلق في تفكيره نظرة جديدة تجاه مصالحه، ومفهوماً عن الربح والخسارة أرفع من مفاهيمها التجارية المادية. فالعناء طريق اللذَّة، والخسارة لحساب المجتمع سبيل الربح، وحماية مصالح الآخرين تعني - ضمناً - حماية مصالح الفرد في حياة أسمى وأرفع... وهكذا ترتبط المصالح الاجتماعية العامة بالدوافع الذاتية، بوصفها مصالح للفرد في حسابه الديني) [1].

فالدين - إذنْ - هو صاحب الدور الأساسي في حلِّ المشكلة الاجتماعية، عن طريق تجنيد الدافع الذاتي لحساب المصلحة العامة.

وبهذا نعرف أن الدين حاجة فطرية للإنسانية، لأن الفطرة مادامت هي أساس الدوافع الذاتية التي نبعت منها المشكلة، فلا بد من أن تكون قد جُهِّزت بإمكانات لحلِّ المشكلة أيضاً... وليست تلك الإمكانات التي

---

(1) المصدر نفسه، ص325.

تملكها الفطرة الإنسانية لحلِّ المشكلة إلا غريزة التديُّن والاستعداد الطبيعي لربط الحياة بالدين، وصوغها في إطاره العام.

فللفطرة الإنسانية - إذنْ - جانبان: فهي من ناحية تُملي على الإنسان دوافعه الذاتية، التي تنبع منها المشكلة الاجتماعية الكبرى في حياة الإنسان (مشكلة التناقض بين تلك الدوافع والمصالح الحقيقية العامة للمجتمع الإنساني). وهي - من ناحية أخرى - تزوِّد الإنسان بإمكانية حلّ المشكلة عن طريق الميل الطبيعي إلى التديُّن، وتحكيم الدين في الحياة بالشكل الذي يوفِّق بين المصالح العامة والدوافع الذاتية. وبهذا؛ أتمَّت الفطرة وظيفتها في هداية الإنسان إلى كماله. فلو بقيت تثير المشكلة، ولا تموِّن الطبيعة الإنسانية بحلِّها، لكان معنى هذا أن الكائن الإنساني يبقى قيد المشكلة، عاجزاً عن حلِّها، مسوقاً بحكم فطرته إلى شرورها ومضاعفاتها، وهذا ما قرَّره الإسلام - بكل وضوح - في قوله تعالى:

﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾. الروم: 30

فالدين في مفهوم الإسلام ليس افتراضاً وضعياً، ولا سلفية متحجِّرة، وإنما هو رؤية واقعية، وهو - بحدِّ ذاته - واقعاً تكوينياً، وليس واقعاً تشريعياً فحسب، هو مُكوِّن كوني، كما أن الأرض والسماء والإنسان والحيوانات مُكوِّنات كونية، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم بقوله في الآية السابقة ﴿ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ﴾، فالدين مكوّن كوني، وليس مُجرَّد شيء

افتراضي؛ بحيث يمكن للإنسان تغييره أو تبديله. فالدين لا يمكن إلغاءه بجرَّة قلم، كما يحصل مع سائر الفرضيات الوضعية، وهل يمكن للقلم أن يلغي الشمس أو القمر؟! هكذا يُصوِّر القرآن الكريم الدين بأنه فطرة (تكوين)، وأنه من خَلْق الله، الذي لا يمكن تبديله بأي نظرية أخرى، لأنه لَمّا كان الدين يعبِّر عن الواقع الكوني الحقيقي، فإن أيَّ نظرية أخرى هي ليست واقعية، مهما كان حظُّها من الانسجام المنطقي والبنيوي، ومهما تحدَّى الإنسان بها الدين، فهو ليس إلا تحدٍّ للواقع، لا يدوم طويلاً، فهو هنا كَمَنْ يغلق عينيه لينكر وجود الشمس، فأثر الشمس أقوى من أن يمنعه التعامي أو العماء. وهو - أيضاً - كَمَنْ يتحدَّى قوانين الواقع، أ رأيت الذي يتحدَّى قانون الجاذبية؛ ليطير رامياً نفسه من أعلى سطح عمارة مكوَّنة من عشرة طوابق، ماذا يكون مصيره: أَليس الهلاك المحتَّم؟! هكذا - أيضاً - الذي يتحدَّى القانون الكوني الآخر (الدين). سيلقى آجلاً المصير المهلك نفسه، وقد ضرب القرآن الكريم أمثلة عديدة في هذا الصدد، من الطواغيت الذين تحدّوا القانون الإلهي إلى القرى والأجيال التي أهلكها وسيهلكها بظلمها وجبروتها وتحدّيها للسُّنن الكونية الإلهية. وهذه العقوبة التي سيلاقيها المتحدِّي للسُّنن الكونية، ليس المقصود بها العقوبة التأديبية التي تؤديها المحاكم الجزائية أو مؤسسات الشرطة والأمن وغيرها، إنما هي عقوبة كونية، أوقع الإنسان نفسه فيها، كالذي يرمي نفسه في النار، أو المنتحر بالسُّمّ وغيرها، هي عقوبة تفرضها مخالفة الإنسان لواقع الحياة، عقوبة تفرضها قوانين الحياة، فلو قيل للإنسان إن هناك طريقين أحدهما

يؤدي بك إلى ما تريد، وهو النجاة والحياة، وآخر سيؤدي بكَ إلى صحراء قاحلة، ليس فيها ماء ولا طعام، ثم اختار أن يسلك الطريق الأخير لسبب أو آخر، فالنتيجة التي ينتهي إليها هي الهلاك، لكن هذا الهلاك لم يفرضه عليه أحد، وإنما فرضته عليه قوانين الحياة.

النقد المزدوج:

عالج المستشرقون الإسلامَ انطلاقاً من مُسلّمة أولى؛ هي أن الإسلام ليس ديناً سماوياً، ولذلك يجب أن يكون تعبيراً عن إسهام عوامل مختلفة، دينية وسياسية واقتصادية واجتماعية، في إنضاج فكرة مركّبة في ذهن إنسان معيَّن، ثم وجدت تلك الفكرة طريقها إلى الواقع، فتحوَّلت إلى نظام اجتماعي وسياسي شامل، احتلَّ تلك المساحة الواسعة على الأرض، وفي الفكر الإنساني. فضلاً عن ذلك إن الدين في رأيهم ينظر إلى الإنسان نظرة سلبية، بوصفه كائناً عاجزاً عن المعرفة والإبداع، ولذلك فهو يعتمد على القوى الغيبية، ولا يؤمن بالعلم.

ويختلف هذا المنهج عن الرؤية التقليدية للمسلمين، التي تركِّز على العوامل الميتافيزيقية، وتتجاهل العوامل المادية الأخرى، والأسوأ من ذلك أنها تخلع على أهداف مادية وطموحات شخصية ، وفي بعض الأحيان؛ استبدادية، قدسية روحية، وشرعية إلهية. وكان ذلك سبباً في تراجع الوعي بالعوامل الحقيقية، التي تحرِّك الواقع السياسي للدولة، وتحوِّل الفكر من مستوى التفكير إلى مستوى التبرير، ممَّا قلَّل من إمكانية الإصلاح السياسي

والاجتماعي؛ إذ واجهت الحركات الإصلاحية صعوبات بالغة، انتهت جميعها نهاية مأساوية.

شطحت تلك الرؤية الرسمية إلى مستوى تعميم التقديس؛ ليشمل شخصيات واجتهادات فردية، أو أقوال وأفعال بشرية. فأصبحت الدولة(الإسلامية) - بما تحويه من سلبيات - شيئاً مقدَّساً، وحضوراً إلهياً، ومَّثلت أقوال وأفعال الشخصيات الحاكمة وفقهائها قانوناً مطلقاً، لا يقلُّ إطلاقية وقداسة عن النصِّ الإلهي، فالخارج على أيٍّ منهما كافر ومارق. وامتدّت سلطة التكفير بامتداد الرؤية الميتافيزيقية؛ لتشمل مساحة غير محدَّدة المعالم بشكل ثابت، وتخضع للضرورات التي تحدِّدها مصلحة الحاكم، وأهدافه السياسية [1].

أدَّى ذلك كلُّه إلى عرض العقيدة الإسلامية بصورة سيئة أمام الآخر، الذي أخذ يجرِّدها ممَّا هو مقدَّس، عندما بدأ يكشف عن الدوافع الخفية، التي كان يغطِّيها التبرير الميتافيزيقي، للعديد من التوجُّهات السياسية لسلاطين الدولة، وأمرائها.

ويعبِّر ذلك عن تناقض بين التنظير التبريري المرتبط برؤية ميتا فيزيقية محضة، وبين الواقع الحقيقي الذي تتحرَّك فيه الشخصيات التي تتحكَّم في مراكز القوة في الدولة. فبينما كانت تلك الشخصيات تسلك، وفقاً لما تمليه

(1) برز هذا - بشكل واضح - في الدولتين الأموية والعباسية؛ إذ كانتا تفصلان - على مستوى الممارسة - بين السياسة والقِيم الروحية للدِّين. فكثيراً ما كان القرار السياسي يُتَّخذ بشكل مستقلٍّ عن أية معيارية أخلاقية أو دينية، ثم يأتي - بعد ذلك - دور الدين للبحث في داخله عن مبرّرات القرار السياسي، فتجري معادلة معكوسة، هي توجيه الدِّين سياسياً، وتغييب فكرة توجيه السياسة دينياً.

الدوافع الأنانية، مدفوعة بعامل اقتصادي مُلِحّ (الغنيمة)، وآخر اجتماعي - عِرْقي (القبيلة)، جهد التنظير الأيديولوجي لترجمة ذلك الواقع إلى مفردات ميتا فيزيقية- روحية عقائدية، تضفي طابعاً قدسياً- أخلاقياً على تلك الشخصيات، وصفة النَّصِّيَّة والقانون على أقوالهم وأفعالهم، مبتدعة مبادئ، لا وجود لها في السلوك والواقع العملي، مثل مبدأ العقيدة.

والحقيقة أن مبدأ العقيدة واجه اضطهاداً مُرّاً في التاريخ السياسي للدولة الإسلامية، لاسيما الأموية منه بوجه خاصٍّ؛ إذْ تحوَّلت العقيدة في الجوِّ السياسي للدولة إلى مبرِّر لفعل مجموعة من الشخصيات، تعمَّدت التَّسلُّط والقهر السياسي وراء ستار الدين.

فلا نستغرب - إذنْ - أن يقف شخص معادٍ أو محايد (علمي) على هذا التناقض، فيكون حكمه قاسياً، ليس على تلك الشخصيات، وذلك الواقع، بل على الإسلام كعقيدة مرتبطة بنصٍّ إلهي. ولذلك فإن نقد دراسات المستشرقين في ضوء ذلك التناقض والواقع المرير، ينطوي على مكابرة أو جهل، بل إن الموقف النقدي من الاستشراق لا يمكن أن يتبلور - بشكل علمي وموضوعي - من دون الكشف عن ذلك التناقض الصارخ في تاريخنا السياسي والتشريعي، وتحديد أخطائه وسلبياته. يجب أن يُتَّخذ الموقف النقدي أولاً من تراثنا السياسي، ثم يتلوه الموقف النقدي من الدراسات الاستشراقية للإسلام. ويستلزم ذلك قناعة كاملة بأن كلَّ قول أو فعل بعد الرسول ﷺ هو من فعل البشر، أو اجتهاد فردي، لعبت في تكوينه عوامل مختلفة. فالدين لله، والتطبيق للإنسان، ولذلك هو المسؤول عن سلبيات

التطبيق. ويَشترط التصحيحُ أن تُوضَع تلك الأفعال، والأقوال، والتنظيرات التبريرية، موضع النقد والتفكيك باستمرار، لكشف العوامل الحقيقية الكامنة وراءها. ومن دون هذا النقد والتصحيح لا يمكن أن تتجلّى حقيقة الدين في وجهها الصحيح. وهذا الموقف النقدي، لا يمكن تحقيقه من دون أن تسود الحرية الفكرية، وقبول الرأي الآخر.

يجب أن يخضع النظام المطبَّق للدين إلى النقد، من أجل تمييز ما هو ديني عمّا هو سياسي - بشري مُغطّى بقناع ديني. فالعصر الراهن هو عصر النقد، الذي يجب أن يخضع له كل شيء. ويحاول الفهم التقليدي للدين والتبرير الأيديولوجي له أن يتملّصا من هذا النقد، معتذرين بالقُدسية، لكنهما - بذلك - يثيران ضدهما شكوكاً مشروعة، وبالتالي؛ لا يمكن للفكر الديني أن يطمح إلى احترام العقل الحديث الذي يشترط في كلِّ مشروع أو نظام اجتماعي أن يجتاز اختباره النقدي بجدارة.

ويبدو أن حمّى النقد تصاعدت في العقود الأخيرة من القرن العشرين؛ إذ بات واضحاً أن كل ما لا يخضع للنقد لا يمكن أن يتجاوز أزمته أمام عصر التقانة والمعلوماتية. وأزمة الدين كنظام اجتماعي - سياسي وفكري واضحة في عصر النظرية البيوجزيئية، والمعلوماتية، أعني إبراز دوره العقلاني تجاه مشكلات اجتماعية جديدة، أفرزها التَّطوُّر العلمي والتقني [1].

---

(1) طرح العلم المعاصر تطوُّرات جديدة فيما يتعلّق بتدخُّل العلم بالتركيب الجيني (الوراثي) للإنسان؛ إذ أفرز مشكلات اجتماعية وأخلاقية عديدة، وعلى الدِّين أن يستوعب هذه التطوُّرات. ولا يمكن أن يحدث هذا الاستيعاب من دون أن يعيد الدِّين بناء ذاته، ويطوِّر بناءه الداخلي بالنقد الذي يُبعد الآراء المتحجِّرة، التي تعيق تفاعله مع حركية الواقع.

فهل يستطيع الدين تجاوز أزمته وشقّ طريقه بقوة إلى الأمام ؟ لا يتقرَّر الجواب عن هذا السؤال قبل أن تبرز من داخل الدين نفسه شخصيات، أعدَّت نفسها، علمياً وفكرياً، لتمحيص الفكر الديني، وإدخاله مختبر النقد الموضوعي، لتصحيح ما علق به من أخطاء العصور السالفة، وسلبياتها، وتعديل بنيته الفكرية في ضوء أُسُس صحيحة وموضوعية.

غالباً ما يكون الدين المقصود ليس دين الله، وإنما دين الشخصيات المسيطرة على مراكز القوة في الدولة، والتي تُملي إرادتها بدوافع أنانية وقَبَلية، مُتَّخذة من الدين وشاحاً لتغطية كل ما يسيء للفرد والمجتمع، ويكرِّس الاستبداد، إلى حدٍّ أصبح الدين - في نظر العديد من المفكِّرين المحايدين - رديفاً للاستبداد، ولسلطة التغلُّب والقهر السياسي [1].

كيف والحال هذه أن نستغرب حكم المستشرقين على الدين الإسلامي؟! ليس السبب في ذلك هو عدوانية المستشرق التي يسعى إلى تعميمها الموقف التقليدي للمسلمين، ولا سوء استخدامه للمنهج العلمي فحسب ، بل؛ تساهم أحداث التاريخ الإسلامي ذاتها إسهاماً جوهرياً في إبراز ذلك الموقف السلبي، وبلورته [2].

---

(1) يجيز المعيار الديني للعمل السياسي عند الماوردي أن يكون السيف وسيلة للخلافة الإلهية، وإن لم يقترن بمعيار أو مبدأ العقيدة (التقوى)، بل بمبدأ الخلافة للغالب (الأقوى). انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص23.

(2) اعتاد النقد الإسلامي اللاواعي أن يهاجم المستشرقين بطريقة عمياء؛ ذلك أنه يغضّ النظر عن عيوب الممارسة في تاريخ الخلافة بعد الراشدة، ويضعها فوق الزمن، ليهاجم المستشرقين من منطلق ميتافيزيقي كانت الإمارة(الخلافة) ذاتها تمارس قطيعة شبه تامَّة معه، ولذلك فإن أحداث الخلافة (الإمارة) ساهمت في إبراز وخلق الموقف الاستشراقي السلبي من الإسلام.

تلك الأحداث التي دفعت بعض المستشرقين إلى تعميم سلبيتها على التاريخ الإسلامي كله، يستوي في ذلك بداياته في عصر الرسول ﷺ، وما بعدها من أحداث متتالية. وقد عبَّر رودنسون عن ما هو ليس دينياً في تلك الأحداث قائلاً:(من المتعارف عليه من وجهة النظر التقليدية اعتبار الانتصارات العربية أحداثاً دينية بحتة، فالمعتنقين للديانة الجديدة يريدون إخضاع الشعوب التي تعتنق ديانات أخرى إلى هذا الدين. ولكنْ؛ في بداية القرن التاسع عشر فقط، بدأ يُثار تساؤل حول ما إذا كان الدافع الديني لم يُشكِّل سوى غطاء أيديولوجي أو قناع روحي أو ديكور ظاهري.. لضرورات أكثر عمقاً) (1).

والحقيقة أن الأحداث التي تلت عصر الرسول ﷺ، لا سيما في الدولة الأموية، هي التي ساهمت في إنتاج قراءة رودنسون السابقة، وتعميمها على الدعوة الإسلامية من دون تمييز. وبما أننا نفصل بين الدين الإسلامي والتجارب التي تلت الدعوة النبوية الحقيقية، والتي غلب عليها طابع الصراع على السلطة، وتحكَّمت فيها عوامل خارجة عن الإسلام، مثل عاملي القبيلة والغنيمة، فضلاً عن وعينا بالعوامل الحقيقية التي حرَّكت الدولة بعد الرسول ﷺ فإننا سوف نناقش آراء المستشرقين في العقيدة الإسلامية في ضوء ذلك التمييز وهدى ذلك الوعي.

أمَّا آراء المستشرقين في المسائل التي ليست في العقيدة وأصولها؛ فلا تخلو من فوائد جمَّة. فهي قد وجَّهت الوعي إلى جوانب مسكوت عنها في التراث، وإلى تناقضات حرص المنتفعون والانتهازيون على تبريرها،

(1) رودنسون، مكسيم، مصدر سبق ذكره، ص7.

ومنحها طابعاً مقدَّساً. فضلاً عن أن المستشرقين نقلوا طريقة تطبيق المناهج العلمية الحديثة على التراث الإسلامي، بطريقة لا تخلو من موضوعية وحياد في بعض الأحيان، إلى حدٍّ يمكِّن من نقدها، والاستفادة منها. ولكنْ؛ لدينا تحفُّظات شديدة على طريقة تطبيق المناهج اللاموضوعية في أحيان كثيرة، والتي توجِّهها الأحكام المسبقة والعدوانية التاريخية المرتبطة بأحقاد دينية وسياسية.

يتطلَّب البحث النقدي - إذنْ - وعياً تاماً بمناهج المستشرقين، بجوانبها السلبية والإيجابية، فضلاً عن الحذر من الوقوع في مزالق عديدة قد يقود إليها التطبيق غير الواعي لتلك المناهج، ولذلك أشدِّد على أن الاستفادة من البحث الاستشراقي ينطوي على مخاطرة كبيرة، إن لم يكن مسبوقاً بوعي دقيق بمناهجه، وبموقف نقدي تفكيكي لعناصره البنائية. ومن دون ذلك قد يتعرَّض الباحث إلى الوقوع في محذورين، الأول: الانسياق الأعمى مع تلك المناهج ونتائجها السلبية، والثاني الرفض المطلق لكل بحث استشراقي، سواء كان علمياً عقلانياً، أو كان مغرضاً، وليس موضوعياً. وكلتا النتيجتين سلبية، بل وخيمة الأثر على الفكر الإسلامي الناهض، والذي بحاجة إلى ثورة نقدية من داخله. وإن أبناءه أكثر وعياً بعيوبه لو أصرُّوا على أن لا يبقوا مُغلقي الأعين، ومُنقادين إلى مجموعة اجتهادات وآراء تحكُّمية، تجاوزها الزمن، فغدت غريبة عن الواقع الراهن. ولذلك فالمسلمون مدعوون إلى ثورة نقدية لتاريخ الإسلام السياسي والتشريعي، تتلوها نقلة نوعية إلى مصاف الحداثة الحقيقية المواكبة للعصر، والملتزمة بأصول ثابتة.

الفصل الخامس

الموقف النقدي

الوحي والإنسان:

جاءت دعوة المستشرقين وتلامذتهم إلى تناول التراث الإسلامي بصورة تُجرِّده من صفة القداسة غير واضحة، وقد فهم الكثير من المسلمين دعوة تجريد التراث من القداسة، بأنها إنكار الأصل الإلهي للقرآن. والمسلمون هنا مُحقُّون جزئياً، كما سوف يبيِّن البحث الآتي. لأن التجريد من القداسة بمعنى الحياد العلمي الذي يتناول الموضوع خارج الاعتقاد المسبق والعاطفة شيء، والإنكار المطلق للأصل الإلهي للأصول الإسلامية شيء آخر، لا علاقة له بمنهج البحث العلمي. والمستشرقون كانوا يقصدون المعنى الثاني؛ أي الإنكار [1]. وهم مخطئون في ذلك تماماً، فقد وقعوا فيما يُسمَّى - منطقياً - بالخطأ التكويني. ومصدر هذا الخطأ هو أنهم تجاوزوا موضوع البحث العلمي، وبحثوا في الأصول؛ أيْ منابع الكشف، وهي عوامل نفسية، لا يمكن ضبطها عن طريق المنطق البشري المحدود.

وهنا أريد أن ألفت الانتباه إلى حقيقة أن المعلومات المطروحة - سواء كانت نماذج أو أنظمة معرفية - لا تُقيَّم قياساً إلى مصدرها، وإنما بالقياس إلى قدرتها على طرح نفسها وفق منطق محدد قادر على إضاءة الواقع

---

(1) وهذا ما يدل عليه جهودهم في إثبات بشرية القرآن.

ومعالجته. والإنسان صاحب النموذج، سواء وضعه ابتكاراً أو اكتشافاً أو ادعى أنه تسلَّمه عبر وحي الغيب، فمصداقية النموذج تُقاس بقدرة ذلك الشخص على تقديم البيِّنة المنطقية على صدق تلك الأفكار، ومن ثمَّ علاقتها بالواقع، أيْ بالقدرة التشغيلية للنموذج، ولا علاقة للتسويغ - هنا - بالأصل، الذي نشأت عنه الأفكار.

ولو أن الأفكار تُقاس بالأصل الذي يُعتقد أنها نشأت عنه، لاقتضى ذلك أن نرفض الكثير من الأفكار العلمية والفلسفية. فالأفكار الفلسفية لديكارت لا نعالجها استناداً إلى ادِّعاء ديكارت بأنها جاءته نتيجة أحلام أو رؤى صُوفية، وإنما نعالجها من حيثية انسجامها المنطقي، ومدى إمكانية إثباتها وفق الأساليب المنطقية البرهانية. ويصدق الأمر عينه على الأفكار أو النظريات الرياضية، فعلى سبيل المثال ادَّعى الرياضي الهندي **رامانجان** أن بعض المعادلات الرياضية جاءته وحياً في منامه من آلهة ناما كال، لكن هذا الادِّعاء لا علاقة له بصدق الصيغ والبرهنة المنطقية عليها؛ لأن تسويغ هذه الصيغ يرتبط ببراهينها الرياضية التي صاغها رامانجال بعد استيقاظه من نومه، ولذلك فنحن لا نستطيع أن نقول لرامانجال إن صيغك خاطئة؛ لأنكَ تلقَّيتها من آلهة ناما كال، وإذا فعلنا ذلك، فسنكون كَمَنْ يعترض على نظرية النسبية، لا لشيء، إلا لكون مكتشفها كان يهودياً.

إذنْ؛ سواء كانت المصادر التي منها استمد **ديكارت** أفكاره رؤى صُوفية أو مصادر طبيعية، وسواء كان الذي زوَّد **رامانجان** بمعادلاته الرياضية آلهة ناما كال، أو اللاوعي الذاتي له، وسواء كان سقوط التفَّاحة

هو الذي كشف لنيوتن الجاذبية، أو غيره، فإن ذلك كلَّه لا علاقة له بصدق الأفكار المُكْتَشَفَة، أو بطلانها. وإنما يُقاس صدق الأفكار بمقدار حجم البيِّنة المقدَّمة، ونوعها، فالأفكار الرياضية تحتاج إلى بيِّنة رياضية، وانسجام منطقي، ويتوقَّف تسويغ النظريات العلمية على البيِّنة النظرية المدعومة بالتحقُّق التجريبي. وباختصار؛ يتوقف التسويغ على البيِّنة النظرية، ولا يتوقَّف على العوامل السيكولوجية، التي كشفت عن النظرية.

ومثلما أن تلك القوانين اكتشافات إنسانية، فاللغة هي اكتشاف إنساني أيضاً؛ أي أن وظيفة اللغة تفصح عن طابعها الإنساني فقط، ولا تشير - في حدِّ ذاتها - إلى أصلها الإلهي، لكنها - في الوقت نفسه - لا تنفيه. وإذا حاول العقل نفي الأصل الإلهي للغة، فقد ينزلق إلى خارج مجال قدرته الاستدلالية والبرهانية. ولا يشير النصُّ القرآني إلى الأصل الإلهي للغة بشكل صريح، والأرجح أنه أراد بإشاراته اللغوية الفكر، كعملية نفسية، وليس اللغة بوصفها أدوات اكتشفها الإنسان لاحقاً. فالقول بالأصل الإلهي للغة المنطوقة والمكتوبة يفترض أولاً عدم وجود لحظة تاريخية، كان فيها الإنسان غير مُتكلِّم بلغة لفظية محددة واحدة، ويفترض ثانياً ثبات اللغة، وسكونيتها، وعدم تطوُّرها، الأمر الذي يرفضه التطوُّر المتواصل للبشرية، ولغتها، وثقافتها.

إذنْ؛ الله - تعالى - ترك للإنسان مهمَّة اكتشاف اللغة، وتطويرها، مثلما ترك له مهمَّة الكشف عن قوانين الطبيعة، والحياة. ولذلك فإن دعوى أن القرآن يرفض التطوُّر اللغوي للعربية أمر غير واقعي؛ لأنه ينطوي على

تساؤل افتراضي فحواه أنه إذا تمَّ تطوير العربية، وتمَّ تجاوز اللغة القديمة، ووُضعت لغات ولهجات مشتقَّة منها: هل يبقى القرآن قرآناً بمعناه الإعجازي البلاغي والبياني؟ أم الأمر يفترض تجاوز النصّ القرآني بوصفه نصّاً قديماً؟ هذا السؤال الافتراضي لا يمكن الإجابة عنه قبل أن يُنجز الإنسان ما افترضه بشكل فعلي. فعلى الإنسان أن يقوم بهذا الإنجاز العلمي، ثم يعرضه على القرآن، فينظر: هل استطاع تجاوز النصِّ القرآني فعلاً؟ وهل هذا التجاوز يلغي النصَّ؟ وهل سيقف النصُّ عائقاً أمام الإنجاز؟؟؟ فلا يمكن رفض الأشياء على أُسُس افتراضية. فأوروبا اليوم أسَّست رؤيتها ومنهجها على اكتشافاتها، وليس على مُجرَّد أسئلة افتراضية، والأسئلة الافتراضية أمر إجرائي يُوضع ليتمَّ تجاوزه، لا ليُبنى عليه، وإنما يُبنى على الحقيقة المُكتَشَفَة من خلال الأمر الافتراضي.

هذا الموضوع يحيلنا إلى فقه اللغة الأوروبي، الذي نشأ في منتصف القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر كجزء لا يُجتزأ من سياق الفكر العلماني الأوروبي. ونحن لا نختلف معه في التشديد على الطابع الإنساني للغة، ولكننا نختلف معه في رسمه للتناقض بين الجانب الإنساني والجانب الإلهي، ونختلف معه - أيضاً - على تأسيسه لرفض الإلهي على أساس الإنساني. ونحن لا نريد أن نؤسِّس الإلهي على حساب الإنساني أبداً، لكننا نرى أن تأسيس الجانب الإنساني لا يحيل إلى إلغاء الإلهي، وإن المنهج يعجز عن هذا الإلغاء، بل إن عملية الإلغاء عبر منهج عقلي إنساني هي نفس طابع إثبات ذلك عبر نفس المنهج، فإذا كنتَ تستطيع أن تعالج شيئاً إثباتاً

أو نفياً، فهذا يعني أن منهجكَ قادر على استيعاب ذلك الشيء، واحتوائه، وهذا يتناقض مع إنكاركَ لوجوده، أو على الأقلّ لدوره. أمّا إذا كنتَ تستبعده؛ لأنه لا ينسجم مع المنهج، أو هو خارج إطار المنهج، فلا يصحُّ منكَ هذا إلا إذا عُدتَ إلى التحديد الكانطي، وأثبتَّ حدوداً للعقل، ولا يصحُّ - وفقاً لهذا المنهج - نفيه، إلا إذا كنتَ تعدُّ منهجكَ مطلقاً في إثبات حقائق الوجود كافة. ومن هنا إذا قلتَ إننا ندرك بمنهجنا العلمي الجانب الإنساني من اللغة فقط، ولا ندرك الجانب الربّاني أو الإلهي، فهو أمر نوافقكَ عليه، عندما لا يكون هذا الأمر دليلاً على رفض الإلهي أصلاً.

باختصار؛ لا يشكِّل اكتشاف البُعْد الإنساني للغة دليلاً كافياً على استبعاد بُعْدها الإلهي، وإن كان يشكِّل نقطة انطلاق ضرورية للدراسات العلمية، ومن هنا ففي العلم نتحدَّث عن البُعْد الإنساني بوصفه أصلاً للغة، لكننا يجب أن لا نتحدَّث عن البُعْد الإلهي إثباتاً أو نفياً، فكلا الموقفين المثبت والنافي بحاجة إلى دليل إضافي غير البُعْد أو الأصل الإنساني، وهذا ما لا يتوفَّر في المنهج العلمي والفلسفي العقلي. لكننا يجب أن نفهم أن المستشرقين أعدُّوا فقه اللغة داخل إطار الثقافة الأوروبية، وموقفها من الفكر الديني الكنسي، وهو أمر - رُبَّما - كان ينطوي على مفارقة ضدِّيَّة لاختلاف المصادر والدلالات.

لا شكَّ أن فقه اللغة نشأ في أوروبا في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر كعلم علماني مضادّ تماماً للرؤية الدينية المسيحية، وربما كان حصيلة تحوُّل أرنست رينان من الإيمان الديني إلى العلمانية، كما يذكر في مذكّراته.

(ذلك أننا، كلما ذكر (فقه اللغة)حول نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر، يُراد لنا أن نفهم أن المقصود هو فقه اللغة الجيد، الذي كان بين نجاحاته الرئيسية النحو المقارن، وإعادة تصنيف اللغة إلى عائلات، ثم الرفض النهائي للاعتقاد بالأصول الإلهية للغة. وليس من المبالغة أن يقال إن هذه الإنجازات كانت - إلى حدٍّ بعيد - نتيجة مباشرة لوجهة النظر التي اعتبرت اللغة ظاهرة إنسانية بصورة مطلقة. وقد راجت هذه النظرة حين اكتشف تجريبياً أن ما سُمِّي اللغات المقدَّسة (والعبري بشكل خاصّ) لم تكن تنتمي إلى زمن بدئي ضارب في القِدَم، كما أنها لم تكن ذات مصدر إلهي. ولذلك فإن ما أسماه فوكو (اكتشاف اللغة)كان حدثاً علمانياً، أدَّى إلى تنحية تصوُّر ديني عن كيفية منح الله اللغة للإنسان في جنَّة عدن، والحلول محلّه. وبالفعل، فلقد كانت إحدى عواقب هذا التغيُّر، الذي أُزيح به مفهوم اشتقاقي سلالي للتواشج اللغوي عن طريق نظرة إلى اللغة، بوصفها مجالاً قائماً بذاته، تشدُّه بنى داخلية وانسجامات داخلية غير مصقولة، الانحسار الاحتدامي للاهتمام بمشكلة أصول اللغة) [1].

تشير الفقرة السابقة إلى المنحى العلمي في دراسة اللغة، الذي ليس من شأنه البحث في الافتراضات الميتافيزيقية؛ لأن التطوُّر اللغوي في أوروبا اقترن باستحداث مناهج علمية، لا تستند إلى تلك الافتراضات، وذلك أمر واقعي، فقد شقّ علم اللغة طريقه من دون الاستناد إلى فرضيات ميتافيزيقية، لكن التناقض يبرز - بوضوح - عندما يُراد من استبعاد الفرضيات الميتافيزيقية من

(1) إدوارد سعيد، الاستشراق، ص157.

حقل البحث العلمي إلغاء الواقع الميتافيزيقي في حدِّ ذاته، وتأسيس فلسفة إلحادية عبر تلك المناهج العلمية، وهذا فضلاً عن تناقضه مع المنهج العلمي الذي يستبعد الفرضيات الميتافيزيقية؛ لأنها لا تنسجم مع حقل البحث وأبعاد المنهج، فهو يؤسِّس ميتافيزيقاً سلبية بنقله للمنهج العلمي من مجاله الخاصّ إلى مجال البرهنة السلبية على إنكار الواقع الميتافيزيقي.

ويكمن حلُّ التناقض في الإفصاح عن دلالة الفصل بين المناهج العلمية والافتراضات الميتافيزيقية، وهي دلالة لا تتعدَّى الكشف عن إمكانات المنهج العلمي المستحدث نفسه، بتعبير آخر، إنها تستبطن تحديد مجال البحث العلمي وفصله عن مجال البحث الميتافيزيقي احترازاً من تداخل الدلالات. وهذا الفصل - في حدِّ ذاته - لا يتعدَّى الفصل المنهجي المصطنع بين الميادين العلمية ذاتها. وعلى الرغم من كونه مصطنعاً، إلا أنه ذو فائدة منهجية كبيرة، عندما يستبطن تحصيناً من التداخلات الأيديولوجية، وحدوداً لا ينزلق خارجها نحو الإثبات أو النفي الوجودي لميادين خارجية.

لذلك قرَّر **وليم جونز في كتابات تذكارية** (1785-1792)، **وفرانز بوب في مقارنات نحوية** (1832)... (أن السلالة الإلهية للُّغة قد مُزِّقت كفكرة تمزيقاً نهائياً، وأُعلن إفلاسها. وأصبح تصوُّر تاريخي جديد ضرورة؛ لأن المسيحية بدت عاجزة عن البقاء بعد الدليل التجريبي الذي ضاءل المكانة الإلهية لنصِّها الرئيسي...) [1].

---

(1) إدوارد سعيد، الاستشراق، ص157.

واستناداً إلى التصوُّر الذي حدَّدناه بين المنهج العلمي والافتراضات الميتافيزيقية، وحدود الفصل بين الميدانين، فإن الافتراض الميتافيزيقي القائم على الأصل الإلهي للغة لا يخدم المسعى العلمي، وأصبح التصوُّر التاريخي للغة بوصفها ظاهرة علمية أمراً ضرورياً للأغراض المنهجية، لكنه لا يلغي البُعْد الميتافيزيقي إلغاءً وجودياً، ولذلك فنحن لا نقبل تعبيرات جونز وبوب مثل (مُزِّقت)، و(... نهائياً)؛ لأنها تعبيرات لا يُقرُّها النهج العلمي ذاته، فالمسألة لا تنطوي على إلغاء وجودي للموضوع، بقدر ما هو تحييد آراء، واستبعادها من إطار المنهج العلمي التاريخي، واكتشاف آليات منهجية أخرى قائمة على رؤى علمية، تخدم المنهج العلمي، وتقوده إلى أمام. ولذلك فإن الدراسة العلمية للُّغة أدَّت إلى تاريخ وفلسفة ليس من مبادئهما مفهوم لغة بدئية (إلهية).

بيد أن التصوُّر اللاهوتي للُّغة الذي فرضته سلطة الكنيسة لا مجال له في ساحة العلم والفكر الموضوعيين، بل من الممكن رفضه نهائياً، مادام التفسير الواقعي للُّغة أثبت وجوده بقوة بطريقة علمية تجريبية. ولكن تصوُّر المسيحية هذا للُّغة يختلف عن تصوُّر الإسلام لها، فالقرآن لم يصرِّح بأن اللغة التي نزل بها هي لغة إلهية، بل أكَّد على أنها لغة عربية واضحة؛ فالقرآن نزل بلغة المجتمع، وبتراكيب لغوية ذات طابع اجتماعي محض، لكنه استخدم لغة المجتمع بطريقة إبداعية من الناحية البيانية والبلاغية، وهذا هو مكمن الإعجاز اللغوي فيه.

وبما أن لغة القرآن هي لغة مجتمع قائم في الواقع يخضع لصيرورة الحياة وارتقائها، فلا بد أن تكون تلك اللغة جزءاً جوهرياً منه، وقابلة للتطوُّر لكي تنسجم مع التطوُّر الاجتماعي، وهو ما حصل بالفعل. فالغنى اللغوي الذي منحته الحضارة وتطوُّر العلوم والفكر لا يمكن مقارنته بما كانت عليه العربية في العصر الجاهلي، أو بُعيده بقليل، وإنما يمكن فهمه من خلال حركة التطوُّر الفكري والعلمي التي قطعها المجتمع الإسلامي في المراحل التاريخية التي مرَّت بها حضارته. وحتى لو تصوَّرنا - ولو على مستوى الإمكان فحسب - إمكانية اشتقاق لغات جديدة مستحدثة من اللغة العربية الأصلية أو الحضارية، فإن هذا لا يعني تجاوز اللغة الأم، فسيبقى لكل لغة قواعدها وأصولها، فاللغات المستحدثة - إن وُجدت - من المستحيل أن تلغي التراكم التاريخي والحضاري للغة الأمّ، فضلاً عن أن تستغني عنها أصلاً.

(كان إرنست رينان، فقيه اللغة الشرقي، ذا حسٍّ معقَّد وشيِّق بالطريقة التي ينشبك بها كلّ من فقه اللغة والثقافة الحديثة أحدهما بالآخر. ففي كتاب مستقبل العلم الحديث (الذي كُتب عام 1848 لكنه لم ينشر حتى 1890) كتب يقول (إن مؤسِّسي العقل الإنساني هم فقهاء لُغة). وأيّ شيء هو العقل الحديث، إن لم يكن العقلانية، والنقد، والتحرُّرية (الليبرالية)، التي تأسَّست جميعاً في اليوم نفسه الذي وُلد فيه فقه اللغة؟) ويتابع رينان قائلاً: إن فقه اللغة هو - في آن واحد - مذهب مُقارن، لا يمتلكه إلا المحدثون، ورمز للتفوُّق الحديث (الأوروبي)، وكل تقدُّم حقَّقته الإنسانية

منذ القرن الخامس عشر يمكن أن يُعزى إلى عقول ينبغي أن نسمِّيها فقه - لغوية. ومهمَّة فقه اللغة في الثقافة الحديثة هي أن يستمرَّ في رؤية الواقع والطبيعة رؤية واضحة ، ويدمِّر - بهذه الطريقة - الخارق للطبيعة، وأن يظل قادراً على مجاراة الاكتشافات التي تقوم بها العلوم الطبيعية. غير أن فقه اللغة - فوق هذا كله - يجعل ممكناً تحقيق نظرة عامة للحياة الإنسانية، ولنظام الأشياء) [1].

لم يكن رينان في الكتاب يتحدث حديث فرد إلى جميع البشر، بل كان يتحدث بوصفه صوتاً تأمُّلياً، متخصِّصاً، اعتبر عدم المساواة بين الشعوب والسيطرة الضرورية من قِبَل أقلية منها على الأكثرية، أمراً بديهياً، باعتباره قانوناً من قوانين الطبيعة والمجتمع، لا ديمقراطياً [2]. من هنا تظهر المفارقة بين علم اللغة كعلم موضوعي وبين رينان كمفكِّر عنصري.

ويتساءل إدوارد سعيد كاشفاً عن واقع فقه اللغة والفقيه اللغوي العنصري الذي تمثَّل في شخص رينان: (لكنْ؛ كيف كان بمقدور رينان أن يضع نفسه وما كان يقول به في مثل هذا الموضع المليء بالمفارقة الضِّدِّيَّة؟ إذ، أي شيء كان فقه اللغة، من جهة أولى، إن لم يكن علماً للإنسانية بأكملها، علماً ينطلق من مقدمة تقول بوحدة الأجناس البشرية كلها، وبقيمة كل جزئية إنسانية؟ ورغم ذلك ، فأيُّ شيء كان فقيه اللغة، من جهة ثانية، إن لم يكن - كما برهن رينان نفسه بتحيُّزه العنصري المستطير الشهرة ضد أولئك الساميين الشرقيين الذين منحته دراسته لهم اسمه المهني - مُقسِّماً فظاً للبشر

(1) المصدر نفسه، ص153.

(2) إدوارد سعيد، الاستشراق، ص154.

إلى عروق متفوِّقة وعروق دُونية، وناقداً تحرُّرياً، طوى عمله بين كشحيه أكثر التصورات غرابة وسرية عن الزمانية، والأصول، والتطور، والعلاقة، والقيمة الإنسانية؟ إن جزءاً من الإجابة على هذا السؤال هو أن **رينان** - كما تظهر رسائله المبكِّرة ذات المحتوى فقه اللغة إلى **فيكتور كوزان، وميشليه، وإلكساندر فون همبولدت** - كان ذا حسٍّ ذوقي بالنقابية كباحث محترف، ومستشرق محترف، حسٍّ خَلَقَ - في واقع الأمر - مسافة فاصلة بينه وبين عامة الناس. غير أن ما هو أكثر أهمية - كما أعتقد - هو تصوُّر **رينان** الخاص لدوره بوصفه فقيه لغة شرقياً في تاريخ فقه اللغة الأشمل وتطوُّره، وأهدافه، كما رآها هو. وبكلمات أخرى، فإن ما قد يبدو لنا مفارقة ضدية كان النتيجة المتوقعة للنحو الذي تصور به **رينان** موقعه السلالي في ميدان فقه اللغة ، في تاريخه ، واكتشافاته التدشينية، وما فعله هو، **رينان**، بهذا الميدان. لذلك ينبغي أن يوصف **رينان** لا باعتباره يتحدث حول فقه اللغة ، بل بالحري باعتباره يتحدث فقه - لغوياً بكل القوة التي يمتلكها مؤسّس يستخدم اللغة المرمَّزة لعلم جيد، ذي مكانة سامية، علم لا يمكن لأيٍّ من عباراته عن اللغة ذاتها أن تُصاغ بطريقة مباشرة، أو بطريقة ساذجة) [1].

بين العلمانية ونفي الأصل الإلهي للُّغة وشائج تاريخية، تُعبِّر عن التزام أيديولوجي مُؤطَّر بالحداثة أو الرؤية العلمية للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر. تلك الأيديولوجية التي تقابل بين التطور الحيوي والأصل الإلهي للإنسان، وبين اللغة كنشاط إنساني متطوِّر والأصل الإلهي لها.

---

(1) المصدر نفسه، ص154.

يبدو أن هذه التقابلات تنتمي إلى سياق واحد هو ما أطلق عليه رينان العلم العلماني. وبقدر ما يعبِّر العلم العلماني عن علم تتحكَّم به العقائد والأيديولوجيات، كذلك تعبِّر روحانية العلم عن نفس الأدلجة، ولكنْ؛ بصورة مقلوبة. أن تطلق على العلم صفة العلمانية أمر لا يمكن فصله عن أيديولوجيا الروحنة، وفي كلا الأمرين إخراج للعلم من طابعه الموضوعي.

والحقيقة أن المنهج العلمي حيادي تجاه البُعْد الإلهي للعالم، سواء فيما يخصُّ الأصل النهائي للإنسان، أو الأصل الإلهي للُّغة. فالإنسان واللغة - بالنسبة للعلم - موضوعان حقيقيان قابلان للتطوُّر، وهذا لا يلغي الجوانب الميتافيزيقية التي تخرج عن إطار المنهج العلمي والرؤية العلمية. فاللغة تنتمي إلى سياق طبيعي من التطوُّر، سواء ارتبطت بأصل إلهي، أو لم ترتبط. لكنْ؛ عندما يحاول مبحث الأصل الإلهي أن يلغي التطوُّر، أو يحاول المنهج العلمي أن يلغي البُعْد الميتافيزيقي فإن هذا يعبِّر عن انزلاق المنهجين خارج حدودهما المقررة لهما بحكم إطاريهما ومجال تطبيقهما. فسواء كانت اللغة ذات أصل إلهي، أو لم تكن، والأرجح لدينا أنها اكتشاف إنساني، فإنها متطوِّرة ومتغيِّرة، وستخضع على افتراض التقديرين كليهما لقوانين تاريخية محددة في نشوئها وتطورها. وهذا ينطبق على الإنسان الذي يخضع في بنائه وتطوره لقوانين الطبيعة والحياة، من دون أن يلغي ذلك مصدر خلقه الإلهي، كما أن كونه مخلوقاً لله لا يلغي انسجامه مع قوانين الطبيعة، فلا وجه للتناقض بين البُعْدين إذا كان الأول سبباً أعمق للثاني، بل وفقاً لهذا اللون من السببية سيشكِّلان عنصرين في سياق واحد.

ولـذلك فـإن مـا فعلـه المستـشرقون والكثير مـن تلامـذتهم في العـالم الإسلامي هو حصر أنفسهم بمجال خارج حدود البحث العلمي، فـتراهم يبحثون عن أصل القرآن أو الوحي نفـسه، فيجهـدون أنفـسهم في البحـث عن كيفية اكتشاف الرسول ﷺ - على حـدِّ زعمهـم - للقـرآن. وفي رأينـا فإن هذا النوع من البحوث غير مجدٍ تماماً.

ولـو عـدنا إلى تعييننـا الـسابق للبُعْـدين الإلهـي والبـشري في الـدعوة الإسلامية لاستطعنا أن نرسـم مجـالاً مفيـداً للبحـث العلمـي، يجعـل مـن الممكن أن ننتظر منه نتائج مفيدة.

فالبحث العلمي يجـب أن ينحـصر - إذنْ - في الجانـب البـشري، أمَّـا البُعْد الإلهي؛ فلا يمكن استكشافه بالمنهج العلمي؛ لأنه أكبر من أن يحتويـه منهج بشري، فهو مسألة تتجاوز العقل البشري، فلا يعثر العقـل فيـه عـلى محددات دقيقة لانطلاق البحث، فضلاً عن أنه غير مشخّص في حدٍّ ذاتـه في الواقع، ولذلك يؤخذ مأخذ المسلّمات المصدَّق بهـا بقرينـة النُّبُـوَّة. والنُّبُـوَّة بوصفها فعلاً تاريخياً مجاله الميدان الاجتماعي، فهي تخضع للـسُّنن التاريخيـة والكونية، ولذلك يمكن بحـث هـذا الجانـب البـشري باسـتخدام المـنهج العلمي، بقطع النظر عن مصدره الإلهي.

ومن ذلك نستنتج أن التراث هو مجموعة الجهود البـشرية التـي بُـذلت لترجمة المبادئ والمفاهيم والقضايا التي طرحها الدين الإسلامي إلى الواقـع العملي بأبعاده الاجتماعية المختلفة، بقطع النظر عن حقيقة كون هذه الترجمة كانت أمينة وواقعية، أم كانت منحرفة. فمن الجائز علمياً أن نحـدِّد طبيعـة

العلاقة بين القرآن والواقع في مرحلة زمنية معينة. لكن هذا التحديد لا يمكن أن يعيِّن هذه العلاقة، متجاهلاً العامل البشري، الذي يتوسَّط بين القرآن والواقع العملي، ومن ثمَّ؛ يمكننا أن ندرس الإسقاطات الذاتية، التي يفرضها الوعي، في الوقت الذي يحاول فيه أن يترجم الأطروحة القرآنية إلى الواقع العملي. وهذه العملية المعقَّدة ليس من السهولة تحديد تفصيلاتها الدقيقة بشكل يقيني، ولذلك لا يمكن الجزم في الأحكام التي يكوِّنها الباحث عن تلك العلاقة المعقّدة (النص - الوعي - الواقع العملي).

من ذلك نستنتج أن الوحي لا يمكن اصطياده، إلا من خلال الترجمة البشرية له إلى واقع عملي. الوحي في التاريخ هو ليس كالوحي في السماء، الوحي في التاريخ، بوصفه مجموعة الجهود البشرية لصياغة نظام الحياة، وفقاً لمبادئ محدَّدة، يخضع للسُّنن التاريخية، ولذلك يمكن دراسته وفق المنهج العلمي. أمَّا الوحي - كما هو في السماء - فلا يمكن أن يمسك به البحث العلمي، ولا يمكن طرحه كموضوع قابل للإدراك. فهذا الجهد البشري سواء الذي بذله الرسول ﷺ أو الأئمَّة من بعده هو عبارة عن أَنْسَنَة الوحي، ذلك إن من دون هذه الأنسنة لا يمكن أن يتحوَّل الوحي إلى مبادئ عمل. كما أنه إذا افترضنا أن أولئك البشر هم بمستوى الوحي أو بمستوى الملائكة أو الإله كما تدَّعي المسيحية، لكان من غير المجدي دعوة البشر إلى تلك المبادئ؛ لأنها سوف تكون دعوة إلى طبيعة أخرى غير الطبيعة البشرية، وهذا أمر متعسِّر تكوينياً، فضلاً عن الاستحالة التشريعية.

ولذلك عندما نقول إن هدف الوحي هو (إلباس الأرض ثوب السماء) هو عين المعنى عندما نقول (أَنْسَنَة الوحي). فالمعنى الأول يعني ترجمة مبادئ السماء إلى واقع عملي على الأرض، أو الارتقاء بالأرض ونظامها إلى مستوى مبادئ السماء. أمَّا المعنى الثاني؛ فيعني أن مبادئ الوحي لا يمكن أن تشتغل وتقود عملية تغيير مستمرة على الأرض، إن لم تكن إنسانية؛ أيْ ما لم يحوِّلها الوعي البشري إلى جزء من كيانه، وبهذا المعنى تكون العملية أنسنة للوحي بالمعنى الإيجابي، وليس بالمعنى السلبي، الذي يُقصد منه قطع العلاقة مع السماء، ولا هو المعنى المغالي الذي تصوَّرته المسيحية عندما أضفت صفة الألوهية على البشر؛ لأن هذا المعنى الإيجابي لا يمكن أن يتم إلا من خلال المعنى الأول، وهو الارتقاء بالمجتمع الأرضي إلى مستوى المبادئ التي حدَّدتها السماء له، وعلاقة الإنسان بهذه المبادئ، وشروط تلك العلاقة ليست كعلاقة كائنات السماء مثل الملائكة بتلك المبادئ، فالشروط مختلفة وهي أمور تخضع للطبيعة الخاصة بكل منهما. فيشترط أن تكون تلك المبادئ بمستوى الإنسانية، ويجب أن يكون الإنسان الحامل لها بمستوى رسالة السماء؛ أي بمستوى المسؤولية في تنفيذ تلك الرسالة. فإذا كانت تلك الرسالة تتجاوز الإنسانية وطاقاتها وتحلِّق في عوالم مثالية وخيالية، فإنها سوف تكون مستحيلة التطبيق والتنفيذ، ولذلك هي - بالفعل - بمستوى الإنسانية، وبمستوى الواقع، ولكنْ؛ هل كان الإنسان بمستوى المسؤولية، أو ارتقى إلى ذلك المستوى كما أرادت له الرسالة أن يكون؟ إن هذا الأمر نسبي ومتفاوت من إنسان إلى آخر، ومن هنا نشأ الاختلاف.

واستناداً إلى المقدمات السابقة يتبلور المحرك الجوهري للتاريخ في الإسلام، وأعني به تمثُّل الإنسان للمُعطى الإلهي(الوحي). فإن هذا التمثُّل، وسمَّيناه - أيضاً - أنسنة الوحي، يُشكِّل من خلال الإنسان دافعاً للتاريخ. وكلما كان الإنسان أميناً على هذا المعطى، كان أقدر على ترجمته إلى عمل، وبالتالي؛ إلى حركة تاريخية متصلة، وكلما ابتعد الإنسان عن هذا المعطى الرباني وأفرغ ساحة وعيه منه، انحط وتباطأ في حركته، حتى يقف التاريخ يراوح مكانه.

ويمكن للإنسان أن ينساق خلف معطيات بديلة قد تنجح بدفع حركة التاريخ، لكنها ستغيِّر اتجاهه وفقاً لطبيعة تلك المعطيات. ولكن الإنسان الذي بنى تاريخاً وحضارة وفقاً لعمل المعطى الإلهي لا يمكنه أن يغيّر في منتصف الطريق؛ ليتبنَّى معطى جديداً مغايراً في طبيعته للمعطى الأول، فإن ذلك التبديل سيؤدي إلى الانهيار، كما حدث للإمبراطورية السوفيتية في العصر الحديث، وما حدث للدولة الإسلامية أيضاً؛ لأن الانقسام الذي بدأ ضئيلاً بُعيد وفاة الرسول ﷺ تضخَّم بمرور الزمن، ليُفرغ الساحة من المُعطى الإلهي، وتسيطر - بدلاً منه - عوامل أخرى على الذهنية العربية؛ مثل عاملي الغنيمة والقبيلة، وهي عودة مقصودة في بداياتها إلى روح العصر الجاهلي، ويسمَّى هذان العاملان اليوم بعاملي المصلحة والقومية. وهي عوامل نقلت الحضارة إلى مستوى الظاهرة التي تتحكم بها القوانين التاريخية والطبيعية، التي قادتها - بشكل طبيعي - إلى نهاية حتمية، أسوة بالحضارات الوضعية الأخرى.

إذنْ؛ الحركة الجوهرية للتاريخ تكمن في ذات الإنسان، وتُقاس قوة اللحظة التاريخية وضعفها استناداً إلى درجة الإيمان بمضمون تلك الحركة الجوهرية، وهو المُعطى الإلهي. وهذه الحركة تكمن في قلب التاريخ؛ لأن الإنسان تبوَّأ في المنظور الإسلامي محور المركب الحضاري، ولذلك فإن النهوض الحضاري مرتبط بتصعيد مستوى تلك الحركة الجوهرية، وهذه الحركة - كما قلنا من قبل - هي حركة غائية؛ لأنها حركة وعي ينزع نحو تكامله.

وعندما كان الرسول الكريم ﷺ هو قائد اللحظة التاريخية الأولى كان التصعيد الجوهري في أعلى مستوى له، إلا أن هذه الحركة بدأت تتضاءل شيئاً فشيئاً بمرور الزمن بعد وفاة الرسول، لتسيطر على الميدان التاريخي محاور الحركات الجابذة والنابذة التي تحكمها قوانين عمياء غير هادفة، انتهت بالحضارة إلى الانهيار.

وعلى الرغم من هذا الضعف الذي انتاب الحركة الجوهرية، أو الأصحّ بالرغم من الابتعاد النفسي والميداني عن مضمون تلك الحركة، وعزله من الناحية النفسية والتاريخية، إلا أنه بقي حياً وحاضراً لدى الوعي العالِم.

إذنْ؛ إذا كان المعنى المقصود بتجريد التراث من القداسة ينصرف إلى الفعل البشري بوصفه فعلا تاريخياً، فهذا أمر صحيح وواقعي؛ أيْ إذا فهمنا تجريد التراث من دعوى القداسة في ضوء المنهج الذي عرضناه في الصفحات السابقة، والذي شخَّص لنا بُعْدين في علمية التغيير التي يقودها القرآن الكريم، وهما البُعْد الإلهي والبُعْد البشري، فإن جزءاً كبيراً من البُعْد الثاني بعيد كل البُعْد عن القداسة.

ومن هنا؛ فإن المنهج العلمي الموضوعي يتعامل مع الموضوعات بروح حيادية، ومن دون افتراضات مسبقة، سواء تلك الافتراضات التي تصادر القداسة كمُسلَّمة، أو تصادر نقيضها، بل يمكن للمنهج العلمي أن يتشكَّك في بداية البحث، لطرد كل احتمال للإسقاطات المسبقة على البحث، تمهيداً لاستخلاص نتائج موضوعية.

التاريخ والمنهج الفرضي:

إن تعليل الأحداث التاريخية وفقاً لافتراض مسبق يُعدُّ خطأً شنيعاً في البحث العلمي. فالباحث الذي يتناول موضوعه بافتراض واقعية قبلية هو - في الحقيقة - يحدِّد هدفه بشكل مسبق. فيصبح بحثه مُجرَّد ذريعة لتبرير ذلك الواقع الفرضي، فيستنطق ذاته، ثم يلوي عنق الأحداث؛ لكي تنسجم معها.

ذلك أن أي فرض إذا كان مصحوباً بقناعة مسبقة، فسيكون مصادرة، وليس فرضاً قابلاً للخطأ، مصادرة لقضية أو نظرية مأخوذة مأخذ المُسلَّمات أو البديهيات. وسيكون مجمل البحث الذي يراد منه تبرير ذلك الفرض المزعوم هو - في حدِّ ذاته - موجَّهاً بالمصادرة، بل سيكون البحث التفصيلي مُجرَّد نتيجة لازمة عن التصديق القَبْلي بتلك المصادرة. وهذا يعني أنه لا يوجد بحث علمي.

أمَّا إذا كان الفرض مُجرَّد إجراء مؤقَّت لتوجيه البحث، وكان يعبِّر عن قضية مشكوك فيها تحمل في ذهن الباحث احتمال قيمتي الصدق والكذب،

ووقف حيادياً تجاهها، وترك للأحداث التاريخية الوقائعية والثقافية مهمّة الإثبات والنفي من دون تدخُّل لتبرير المتناقضات، فهذا النوع من الفروض مفيدة وعلمية، وهي كالفروض المستخدمة في العلوم الطبيعية.

ولكن الفرضيات المسبقة إذا كانت طريقة ناجحة في العلوم الطبيعية، وكانت سبباً في تطوُّر المسعى العلمي، فهي سرعان ما تنزلق في البحوث التاريخية والعقائدية، إلى أن تتخذ موقع المسلَّمات اليقينية. والفرضية في العلوم الطبيعية مُجرَّد توقُّع أو تخمين تأمُّلي، يفصل فيه التحقُّق التجريبي إثباتاً أو نفياً، وربما تحييداً. إلا أن التجربة التحقيقية (الإثباتية) في علم التاريخ هي وقائع وأحداث ماضية، وهذه الوقائع قابلة للتأويل، ومصدر اختلاف الآراء فيها هو القناعات الموروثة، كما يمكن التلاعب بها لخلق منها مادة تؤيِّد كل فرض أو قناعة مسبقة لكل باحث.

التاريخ المكتوب ملك للجميع، ومن منطلق منهجي نقول إنه - في حدِّ ذاته - لا يعكس الواقع، وإنما هو مُجرَّد أرضية لصناعة الأفكار والنظريات حول الواقع، ويجب أن يتعامل معه الباحث على أنه عالم ذهني، ليس - بالضرورة - له مصداق واقعي، فعالم صناعة المفاهيم على أرضية التاريخ هو عالم مثالي، وليس واقعياً، وهو في هذه الصورة فقط يمكن تحقيق قدر من الاتفاق العلمي حوله، لكنه ما إن يؤخذ في ذهن الباحث على أنه واقع خارجي حتى تبرز الفروض المسبقة والتحيّزات والاختزالات. أقول في هذه الحالة - فقط - نستطيع أن نصنع منه واقعاً جديداً، له امتداد حقيقي في التاريخ نفسه، ومنسجم مع تطوُّرات العصر، ومتغيّراته، وحينئذ - فقط - نستبعد النزعة السلفية بمعناها اللاعقلاني.

وباختصار؛ فإن الفروض المسبقة إذا كانت مصحوبة بالقناعات المقرَّرة مسبقاً مرفوضة علمياً؛ لأنه لا توجد في علم التاريخ فروض غير قابلة للإثبات - إذا ميَّزنا بين الإثبات بمعنى التبرير النظري، والإثبات بمعنى التصديق الواقعي - مادام من الممكن إيجاد مبرّرات مختلفة للأحداث والوقائع، التي تشكِّل مادة البحث التاريخي.

ولو قارنَّا بين مادة العلوم الطبيعية ومادة البحث التاريخي لأدركنا الفارق بينهما. فنجد طريقة الفرض العلمي طريقة مثمرة في العلوم الطبيعية؛ لأن الفرض هنا ليس مقدمة يلزم عنها البحث، بل سيصبح عما قريب نتيجة علمية للبحث، بينما هو في البحث التاريخي إجراء غير محكم وغير موضوعي؛ لأنه سرعان ما يصبح هدفاً للقناعات المستقرة في ذهن الباحث، فتتلبس القناعة بالفرض؛ فتصبح مصادرة أو مسلمة، وليس فرضاً، وسيكون البحث مُجرَّد نتيجة لازمة للتصديق بذلك الفرض أو القناعة المسبقة.

يسقط في هذا الخطأ المنهجي باحثون مختلفون، فهو خطأ شائع في الدراسات التاريخية والعقائدية لأصحاب المذاهب المختلفة في الإسلام، فأصبح التاريخ مادة لصنع المذاهب.

كما سقط في هذا الخطأ المنهجي الكثير من المستشرقين، فجاء واضحاً في تقييماتهم وأحكامهم النهائية للتاريخ الإسلامي والعقيدة الإسلامية.

ويسقط فيه اليوم الكثير من العلمانيين المسلمين، سواء منهم تلامذة المستشرقين، أو العلميين المستقلِّين.

على سبيل المثال؛ محاولات المستشرقين والعلمانيين العرب التركيز على العوامل المادية قبيل الإسلام (دينية واجتماعية أو اقتصادية...إلخ) واتخاذها محوراً في تفسير الكيان الإسلامي، واتخاذ ذلك ذريعة لإنكار الأصل الإلهي (الوحي) للرسالة، بدعوى أن ذلك يُخلُّ بالترابط الطبيعي للأحداث، ويشلُّ الفهم العقلاني لها. وقد بيّنّا - في كلامنا السابق عن المنهج العلمي - أن اتخاذ العوامل المادية مقدِّمة لفهم الأحداث التاريخية لا يتصادم مع البُعْد الإلهي والربَّاني للحركة التي تقود الأحداث. فلا يلزم من إسهام العوام المادية والثقافية إلغاء البُعْد الإلهي أبداً. لأن المصدر الإلهي نفسه لم يُلغِ العوامل المادية، ولم يدّع ذلك أبداً، والقرآن نفسه لم يطرح نفسه بديلاً عن العوامل الطبيعية والإنسانية، وإنما طرح نفسه بوصفه كتاب هداية، بل إن تلك العوامل بنفسها كانت هدفاً للتنظيم والاستثمار في المنظور الإلهي.

فتلك المحاولات، وإن أصابت في بعض الجوانب إلا أن البنية النهائية لها ليس صحيحة. والخطأ في البنية إذنْ، أمَّا الجزئيات داخل البنية؛ فبعضها صحيح، وبعضها الآخر خطأ، ذلك لأنها استبعدت أصل انبثاق الحركة الجوهرية لتلك السلسة السببية، وذلك بتجاهلها العامل الجوهري لذلك الانبعاث (الحركة الجوهرية)، الذي لا يتكافأ منطقياً أو واقعياً، مع العوامل المادية السابقة عليه، وهذا ما سوف نوضحه في الموضوع القادم من هذه الدراسة، إن شاء الله تعالى.

إنّ تصوُّر فرضية مناقضة للأولى، في الميدان التاريخي، أمر ممكن تماماً، بل سوف تحصل الفرضية المناقضة على تأييد وقائعي بمستوى لا يقلُّ عن الفرضية الأولى، إذنْ؛ كل فرضية في التاريخ يمكن إثباتها ما دام النظر متَّجهاً إلى التاريخ بوصفه واقعاً (ركاماً من الوقائع المتنوعة والمتضاربة)، وهذا يعني أن الطريقة الفرضية غير صحيحة، ما دامت القضايا المتناقضة قابلة للإثبات.

ما هي العوامل التي تجعل كل فرضية مسبقة يمكن تسويغها تاريخياً؟ نحن نعرف بأن المادة العلمية التي يمكن استخدامها في التحقُّق العلمي في علم التاريخ هي الوقائع التاريخية، وهذه الوقائع ليست حية فاعلة في الغالب، ولذلك فهي لا تمتلك واقعاً حضورياً، وإنّما هي أفكار مسجَّلة قابلة للتأويل، فهي تمتلك واقعاً ذهنياً فحسب، وكلما أوغلت في القِدَم تعقّدت عملية معالجتها وفق أدوات البحث الموضوعية. النقطة الأهمّ هي أن إجراء الفرض المسبق (القناعة المسبقة) غالباً ما يُعَبِّر عن طموح صاحبه، وغالباً ما يكون وعاءً معبَّئاً بشحنات نفسية أملتها ظروف خاصة وتوجُّهات عقائدية وفكرية. وهذا ما يؤدي بصاحب الفرضية - من أجل تحقيق فرضيته - إلى احتمال السقوط في ثلاثة محاذير هي:

1. **الانتقائية**: يقرأ التاريخ بعين واحدة، فهو لا يرى إلا الزاوية الملائمة للرؤية، متجاوزاً زوايا النظر الأخرى، التي تكمل الشكل الهندسي الحقيقي (الفكرة الموضوعية).

2. **التأويل المتعسّف أو المتحيّز**، فلمّا كانت الذائقة متجهة نحو التبرير، لا إلى البرهان، فمن الطبيعي أن يتمَّ تحوير الأشكال، وإعادة مفصلتها لإلباسها شكل الفرضية، واتخاذها مصداقاً لها.

3. **الاختزال**: إن وجود المتناقضات في التاريخ يعرِّض الباحث إلى الوقوع في خطأ الاختزال، بسبب تحكُّم القناعات الموروثة، وتعامله مع جزء من التاريخ، بوصفه واقعاً حقيقياً، فيحدّد التاريخ بذلك الجزء أو الجانب، ويستبعد الآخر عن مسرح التاريخ، وربما يلتمس لهذا الجانب الملغى أسباباً افتراضية، أو خارج التاريخ المقروء نفسه.

4. **اللاموضوعية**: الخطوات الإجرائية السابقة تدلُّ على أن الموضوع الذي يطرحه الباحث لا يوجد إلا في ذهنه، وأن محاولاته لا تعدو سوى عملية اختلاق لموضوع غير موجود، فيعامل ما هو ذهني اعتباري معاملة الواقعي الحقيقي، فتختلط لديه المفاهيم الاعتبارية بالمفاهيم الحقيقية؛ وهذا هو السبب في إسقاط المفاهيم الأسطورية والوهمية على الواقع. ولا تختلف عمليات التبرير والانتقاء عن إسقاطات عصابي يعاني من هلوسة دائمة. ويبدو أن اللاموضوعية هنا مزدوجة، الأولى هي التي ذكرناها توّاً، وهي ذاتية الموضوع ومعاملة الذاتي معاملة الواقعي، والثانية، اللاموضوعية المنهجية التي تسبِّبها المسبقات العقدية والفكرية والنفسية.

والاعتراض هنا هو كيف يمكن أن يكون الموضوع ذاتياً، في حين هو يمثِّل الواقع التاريخي؟ قد يبدو - للوهلة الأولى - أن الموضوع الحقيقي هو التاريخ، لكن الحقيقة أن الطريقة الفرضية والمحاذير الثلاثة المذكورة أدَّت إلى تصوير موضوع لا وجود له في التاريخ الحقيقي، على فرض وجود تاريخ حقيقي من الناحية المنهجية. فالمبرّرات والتفسيرات والمصاديق عملت سوياً لخلق تصوُّر غير متجذِّر في الواقع التاريخي، وانما هو - في الحقيقة - مُعلَّق في الوعي، ولا يمتلك أركاناً ثابتة. وهذا هو عين أسلوب التمثيل الذي اتبعه

المستشرقون في تصوير الشرق عموماً، والشرق الإسلامي على الخصوص، وقد تحدثنا عنه في بداية بحثنا، وهو أسلوب لا يعبِّر عن واقع العالم الإسلامي، كما هو في الواقع، بل كما يحمله المستشرق في ذهنه مسبقاً، أو ما يرسمه له المنهج المستعار بالنسبة لتلامذة المستشرقين من المسلمين.

ومن منطلق منهجي ألغينا صفة الواقعية للتاريخ؛ من أجل تجاوز الفرض المسبق والقناعات المسبقة التي ترسم واقعاً حقيقياً بشكل مصادرة، ثم توجّه البحث بشكل قسري نحو إثبات ذلك الواقع. والواقع التاريخي الذي يمكن أن نعترف به علمياً هو ذلك الواقع الذي يأتي نتيجة للبحث العلمي الموضوعي، ولهذا الغرض العلمي أجزنا لأنفسنا التعامل مع المادة التاريخية في بداية البحث على أنها واقع ذهني أو افتراضي نترك للعقلانية العلمية والموضوعية مهمة تقريره بمعزل عن أي قناعات مسبقة.

ونحن نعلم أن التاريخ يحتوي على تناقضات عدَّة، وسيحصل إرباك للعقل والمنهج إذا عوملت على أنها واقعية، ولا سبيل للعقل إلى التخلُّص من هذه التناقضات إلا إذا اعتبرها ترجيحات ذهنية، محك النظر فيها البرهان العلمي والأدلَّة الرافعة للتناقض. أمَّا الاختزال القبلي الذي يرفض أحد الأطراف المتناقضة مسبقاً، ويصادر الطرف الآخر، ثم يجند البحث لإثبات الطرف الذي اختاره كقناعة مفترضة؛ فهو أمر يقع خارج إطار البحث العلمي، ويمكن أن يصنَّف ضمن البحوث الكلامية والمذهبية السجالية، التي ملأت تاريخنا الفكري ضجيجاً فارغاً، وهذا ينطبق على الباحث الذي يختار الطرف النقيض أيضاً.

أمَّا البحث العلمي الموضوعي؛ فهو ذلك المشروع العلمي الذي يتعامل مع أطراف تلك النقائض على اختلافها وتنوُّعها على أنها قيم ممكنة، ما لم يفصل فيها البحث العلمي. حينئذ فقط يمكن للبحث أن يكون حراً، وأن يكون الذهن مستعداً للظفر بالحقيقة. لا حظ أننا لم نقل يظفر بالحقيقة، وإنما فرضنا مُجرَّد الاستعداد، والحقيقة ستقودنا إليها الخطوات، المحكومة بالقواعد العقلية، التي نتبعها في تعقُّبها. وعلى كل حال؛ من دون هذا الاستعداد لا يمكن أن نطمئنَّ لأي بحث أو نصفه بأنه موضوعي.

نقد المنهج التاريخي - الاستشراقي:

إذا كان المنهج التاريخي يعني - في معناه العلمي - الاهتمام بالسياق التاريخي للأحداث، وليس من وظيفته تناول منابع الكشف عن القضايا والمبادئ التي حرَّكت الأحداث، وساقتها إلى أهدافها، وإنما البحث في تلك القضايا والمبادئ كمُعطى فحسب، حصل على مسوّغاته الواقعية لاحقاً، فإن أي أحكام معيارية تقيس القضايا والمبادئ (المحركات التاريخية) بمنابعها الكشفية هي أحكام تقع خارج إطار المنهج العلمي، ولا يمكن وصفها بالمنطقية أو العلمية.

إن الذي فعله المستشرقون مع الفكر والعقيدة والتاريخ في الإسلام هو أنهم تجاوزوا المنهج التاريخي؛ ليتناولوا بتقييماتهم موضوعات سيكولوجية تقع خارج إطار المنهج، ولو أنهم حدَّدوا أطر البحث وفقاً للمنهج، لما انزلقوا إلى تلك الأوهام والتخيُّلات الخاصة بمنابع الكشف.

والحق أن الفكر الغربي الحديث استخدم المنهج العلمي التاريخي في تقييم التراث الديني للغرب، وقدَّم دراسات نقدية وتصحيحية للكُتُب المقدَّسة وللأحداث التاريخية المحيطة بها، لكن هذه الدراسات النقدية لم تمسَّ - بشكل مباشر - الأصل الإلهي لتلك الكُتُب المقدَّسة، وإنما اقتصرت على الظروف المحيطة بها، وعلاقة الإنسان بها. ولذلك لم ينته الفكر الغربي إلى إنكار الأصل السماوي للمسيحية واليهودية، وبقي المجتمع الغربي معتقداً بالأصل السماوي لدينه وعقيدته، لكن الذي نجح فيه الفكر الغربي - بالفعل - هو تجريد الواقع العملي والفكري من المؤثّرات الدينية، وعزل المعتقدات في أماكن العبادة فقط، ولم يسمح لها بأيِّ دور في صُنع الحياة العامة، أو الإسهام المباشر في النظام العام، وقد نجح - أيضاً - في تحرير السلوك الفردي من تأثير الدين، وهذا أمر واضح في الحياة العامة للغرب.

ولكنه عندما تناول الإسلام لم يقتصر على الدعوة إلى عزل الدين عن النظام والمؤسسات العامة، وإنما انزلق إلى إنكار الأصل الإلهي للقرآن، فراح يفتِّش عن علامات يهتدي من خلالها إلى إثبات ذلك، فتراه يتخبَّط بين محاولات التحليل الفيلولوجي (اللغوي)، والتحليلات النفسية تارة أخرى، كما حدث في إنكاره للنُّبُوَّة والوحي، والعناية بطبيعة الحياة العربية قبيل الإسلام تارة ثالثة، وكان عليه أن يوفِّر جهده، ولا يجنح إلى أحكام خارج إطار المنهج، ويقتصر على دراسة الظروف التاريخية والاجتماعية، التي رافقت الدعوة الإسلامية، من دون الانزلاق إلى استنتاجات مثالية خارجة عن إطار المنهج.

يجب أن نميّز - إذنْ - بين دعوى عزل الدين عن مسرح الحياة والمؤسسات العامة، وبين دعوى إنكار الأصل الإلهي للدين الإسلامي. والحقيقة أن الاستشراق كان متردداً بين الاثنين، فهو يريد أن يبرهن على الاثنين معاً، مبتدئاً بالإنكار، ومنتهياً إلى إلغاء الدين من الحياة العامة، ونحن لا نفهم من الحياة العامة إلا النظام المؤسساتي للدولة؛ لأن الذي يؤثِّر في حياة الإنسان العامة، ويوجِّهها هو النظام المؤسساتي للدولة.

أمَّا العلمانيون المعاصرون؛ فلا يتعرَّضون إلى الأصل الإلهي للدين الإسلامي، وإنما يقتصرون على الدعوة الأولى، وهي عزل الدين عن الدولة. وبما أننا نعنى في هذا الدراسة بالاستشراق، لذلك لا ننوي مناقشة آراء العلمانيين هنا، وسنتركها إلى دراسة أخرى أعددناها لهذا الغرض.

ونشدِّد القول على أن المنهج العلمي التاريخي ليس من أهدافه البحث فيما إذا كانت الأصول إلهية أو مادية، وإنما العناية بسياق الأحداث والأفكار، وقياس مشروعيتها بمدى جدارتها في إثبات ذاتها بمنطق العقل، ومدى كفاءتها في تحريك الأحداث التاريخية، وتغيير الواقع. وكما ذكرنا في موضوع سابق أن الكفاءة المنطقية لا تتحدَّد بمنابع الكشف، وإنما تُقاس بالبينة النظرية المقدمة لإثباتها، وهو أمر غير مرتبط بما إذا كانت تلك الأفكار والمبادئ إلهية أو مادية.

قد شكَّل انحراف المستشرقين عن إطار المنهج مفارقة كبيرة في التطبيق. فإذا كان سبب إنكار الأصل الإلهي للوحي الإسلامي هو المحافظة على روح العقلانية العلمية المبنية على الترابط الحتمي بين

الأحداث التاريخية، والادّعاء بأن إضافة العوامل الميتافيزيقية يفكّك ذلك الترابط الذي يحكم مسار حركة التاريخ، فإننا أثبتنا فيما سبق وَهْم هذا الاعتقاد، وخطأ الفهم المبني عليه، فلماذا لا يفكّك الاعتقاد بسماوية المسيحية واليهودية ذلك الترابط؟ وإذا كان السبب هو إيجاد مبرّرات تاريخية، مثل التماس بعض جوانب التشابه بين القرآن والكُتُب المقدَّسة عند المسيحيين واليهود، للاستنتاج منها بأن القرآن كُتِبَ على ضوء تلك الكُتُب السابقة، فهو ادِّعاء ينطوي على سوء فهم كبير، بل على جهل بتراكيب العربية وأساليبها، وقد بدا هذا في المقارنات التي عقدوها بين بعض آيات القرآن وآيات مقتبسة من الإنجيل والتوراة[1]. وإذا علمنا بأن القرآن أشار في مواضع عدّة إلى تعليمات الإنجيل والتوراة والزبور، ولم يدّع أن ما جاء به يختلف عمّا جاء به الأنبياء السابقون، فإن هذا يجعل دعوى المستشرقين السابقة بلا معنى.

ويتَّضح جلياً للمُطَّلع على التاريخ الإسلامي مدى انغماس المستشرقين في خيال سلبي، لا صلة له بالواقع الإسلامي، وملابسات الأحداث التاريخية فيه، وبالحياة العربية قبيل الإسلام. وقد اعترف أحد المستشرقين بركاكة المنهج الفيلولوجي، لا سيما في تلك الحقبة التي ظهرت فيها أمثال هذه التصريحات والنتائج، قائلاً: (.. فالفيلولوجي المستعرِب (الذي تعلم العربية) أو المختصّ باللغة الصينية، يختصّ بدراسة الحضارتين اللتين كُتِبتا بتلك اللغتين. وبالتالي؛ يمكن لهذا الفيلولوجي أن يكتب في علم الفلك

(1) في سبيل المثال، انظر الدكتور عبد الرحمن بدوي، دفاع عن القرآن.

والسلالات الحاكمة والآداب وكل شيء خاص بالبلدان المعنية .. وكان هذا يعبِّر عن حاجة إجبارية بسبب غياب المختصين الحقيقيين بهذه المجالات الدقيقة، وغياب ذوي المعرفة العميقة باللغتين العربية والصينية، وبسبب افتقار هؤلاء إلى منهجية أخرى غير المنهجية الفيلولوجية، وعدم تمكُّنهم من اللغة جيداً كانوا غير كفوئين) [1].

يؤدي منهج المستشرقين إلى نتائج مختلفة - حتماً - قبالة الوعي المرتكز إلى العامل الميتافيزيقي، ولكن نتائجه ليست موضوعية بالضرورة، فالانسجام مع المقدمة لا يؤخذ معياراً للموضوعية، والوعي التاريخي المرتكز إلى عقلانية العوامل المادية - التاريخية يؤدي - بالضرورة - إلى نتائج منسجمة مع أدواته، ومفرغة تماماً من كل عنصر ميتافيزيقي، ولذلك فالمنهج التاريخي في معناه الغربي - الاستشراقي هو - في الحقيقة - مقدمة ليس لاستبعاد الدين الإسلامي عن مسرح الحياة، وإنما لعلمنة وطبعنة الإسلام، وهو أمر تضمَّن إنكاراً لأصله الإلهي، وليس في هذا أمانة للمنهج العلمي؛ لأننا نميِّز بين محاولات أَنْسَنَة الفكر الديني، وتشغيل المفاهيم، وبين محاولات طَبْعَنَة الفكر، التي تتضمَّن عَقْلَنَة سلبية، تلغي الأصول، وتحلّ محلّها جذراً تاريخياً مختلفاً، وغير منسجم.

إضافة إلى ذلك: كان ينقص ذلك المنهج مقوّمات عديدة؛ منها الاطِّلاع العميق على وضع العرب قُبيْل الإسلام، من النواحي الدينية، والاجتماعية، والاقتصادية، ومقارنة ذلك بالتحوُّل الشامل في طبيعة

---

(1) رودنسون، مكسيم، وضع الاستشراق المختص بالإسلاميات: مكتسباته ومشاكله، ضمن الاستشراق بين دعاته ومعاصريه، ص91.

الحياة، في الجزيرة العربية. إن تلك المقارنات ستكشف عن فجوات واسعة في المنهج التاريخي، تعجز العوامل المادية عن ملئها، أو تفسيرها، وهذا ما نفسِّره في موضع قادم من هذه الدراسة.

كما أن غياب الإحاطة بالشعور النفسي المصاحب للمرحلة التاريخية يؤدي إلى افتقاد الكثير من مقوّمات الفهم الموضوعي لتلك المرحلة. ولعل الوضع أسوأ إذا كان البديل لذلك الشعور النفسي الخاص، والمادة التي ملأت تلك الفجوات، هو الشعور الأوروبي - المسيحي، بثقله التاريخي المعبّأ بشحنة سلبية تجاه الدين الإسلامي. ولك أن تتخيَّل مدى إساءة الفهم والإسقاطات النفسية التي ستتحمَّلها تلك المرحلة التاريخية بوقائعها الدينية، والسياسية، ولذلك لا يمكن للمنهج التاريخي الفاقد لمقوّمات الموضوعية أن يأتي بنتائج منسجمة مع أساسيات الدين الإسلامي، وخصوصية الحضارة الإسلامية، فهو - إذنْ - لا يمكن أن يكون إلا المنهج التاريخي الغربي الموجّه بالمكوِّن النفسي الأوروبي - المسيحي، وهذا يتقاطع مع الموضوعية، ولا يوازيها.

النقطة الثانية في موقفنا من المنهج التاريخي عند المستشرقين، هي أننا لا ننكر أهمية هذا المنهج، والنتائج العلمية التي قد يؤدي إليها، ولكنْ؛ يجب أن نعلم أن الإنتاج الموضوعي لأي منهج ليس خاصية ذاتية للمنهج، إنما ذلك لا ينفصم عن الاستخدام السليم له، الخالي من التحيّز والأحكام المسبقة، وهذا مشروط بمقوّمات تتعلَّق بالوعي الموضوعي وطبيعة الرؤية، بمعنى آخر، إن الوعي غالباً ما يخضع لتأثير الأحكام المسبقة التي تفترضها

الأيديولوجية المحدِّدة للرؤية، وفي مثل هذه الموضوعات غالباً ما يفشل الوعي في تفريغ ذاته من تلك الأحكام؛ لأنها آليات عمل لا شعورية، وهذا عائق موضوعي يقف حائلاً دون الوصول إلى رؤية واقعية للموضوع المدروس. وإذا قارنّا هذا العائق، بذلك الذي افترضه المستشرقون ضد الدارسين الإسلاميين، وهو عائق القداسة، لرأينا أن هذا العائق الأخير هو - في الحقيقة - موقف سيكولوجي يستمدُّ وجوده من علاقة سيكولوجية تقع خارج إطار المنهج، لكنه يمكن أن يشكِّل عائقاً بالفعل، فيما لو افترضه الإنسان مسبقاً كمقدمة في البحث العلمي.

ولذلك لا يمكن أن يتأسَّس نفي القداسة، بوصفه موقفاً سيكولوجياً، تجاه الدين الإسلامي وتراثه، على أساس إنكار حقيقة المصدر السماوي للإسلام كما فعل المستشرقون، وإنما يجب أن يستند على أساس منهج يقتضي استبعاد المصادرات في البحث العلمي التاريخي، ومن تلك المصادرات القداسة.

لا أعتقد أن أطروحتنا الأساسية هي إثبات أننا موضوعيين في دراسة تراثنا، ففي داخل إطار الفكر الإسلامي نفسه تتداخل عوامل معقَّدة في تحديد المواقف وبلورة الرؤى، لكن أطروحتنا الأساسية هي إثبات أن الأوروبيين (وأعني المستشرقين) هم أقل موضوعية بكثير جداً ممَّا يتصوَّرون أو يدَّعون، وإن احتكار الطابع العلمي - الموضوعي مقولة قبلية فاسدة، يراد منها لفت أنظار المثقّف المسلم إلى ضرورة تبنِّي آليات الفكر الأوروبي بطابعه التاريخي الخاص، ولذلك افترضوا العلمية والموضوعية في المثقّفين العرب الذين انساقوا وراء دعوات الاستشراق ومنهجياته، واصفين كل مخالف لهم في الرؤية والمنهج بأنه غير علمي.

الحلُّ الفلسفي:

من المقومات الأساسية التي يجب أن يستند إليها تطبيق المنهج التاريخي هي الأُسُس الفلسفية الموضوعية، بمعنى آخر انسجام المنهج مع قوانين العقل الفلسفية المسوّغة لكل استدلال موضوعي، مثل مبدأ العلية، ومبدأ الانسجام بين العلة والمعلول، ومبدأ عدم التناقض وغيرها. يلزم من مبدأ العلية أن النتيجة يجب أن لا تتجاوز سببها؛ فالنتيجة إمَّا مساوية لسببها، أو أقلّ منه، وهذا ما يسمَّى بمبدأ الانسجام بين العلَّة والمعلول، الذي يمكن صياغته إيجابياً بالشكل الآتي: من الضروري أن يكون في السبب من المقومات ما يكفي لأحداث نتيجة أقلّ منه، أو مكافئة له؛ فإذا تجاوزت النتيجة مجموعة العوامل المحدِّدة كسبب لها، يجب البحث عن عامل آخر هو سبب هذا الفراغ المنطقي بين النتيجة وسببها المفترض لها.

وإذا تأمّلنا المرحلة التاريخية قُبَيْلَ الإسلام، بأبعادها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، بوعي فلسفي موضوعي (معيار الانسجام بين العلة والمعلول)، لا يمكن عدّها سبباً كافياً لظهور الإسلام ديناً وحضارةً، ولا يمكن لتلك الأبعاد أن تفسِّر التحوُّل الهائل بمرافق الحياة المختلفة بُعيْد الإسلام. إذنْ؛ هناك فارق يفرض نفسه بقوة على وعينا بتلك الرابطة السببية، ذلك الفارق هو عدم التكافؤ بين النتيجة وسببها.

إن العامل المفقود في التكافؤ بين السبب والنتيجة (الإسلام والعوامل المادية السابقة عليه)، وتفاعل الإسلام مع المحيط العالمي هو الوحي السماوي، الذي أسرع من حركة التاريخ المتباطئة في شبه الجزيرة العربية،

وأن العامل الأساسي في التكافؤ بين السبب والنتيجة في ظهور الحضارة الإسلامية هي القيم السماوية، ولذلك فإن التفسير الموضوعي لوقائع وأحداث التاريخ الإسلامي لا يمكن أن يعزل تلك الوقائع عن مساهمة عاملي الوحي والقيم الموحى بها.

وهذا التفسير لا يلغي أهمية العوامل التاريخية - الطبيعية، (الاجتماعية والاقتصادية والثقافية)، إنما يرتكز التفسير على الوعي بعدم تكافؤ هذه العوامل مع النتيجة. إنّ تلك العوامل كانت بطيئة الحركة، إلى حدٍّ يمكن تشبيه خط تحرُّكها القاعدي بالخط البياني لحركة قلب إنسان محتضر، إنها حركة ضعيفة غير بيّنة، ولا يمكن منحها صفة الخالقية إطلاقاً، وهي أقلُّ بكثير من أن تنتج ذلك التحوُّل الهائل الذي حدث في الجزيرة العربية في فترة قصيرة جداً. ومع الأخذ بنظر الاعتبار تلك العوامل وخط تحرُّكها القاعدي، فإنّ الوحي السماوي هو العامل الجوهري الذي أنعش حركة التاريخ المتباطئة بكل أبعادها المذكورة، والذي رفع مستوى تحرُّكها القاعدي إلى ذروته، ممَّا أدَّى إلى تسريع التحوُّل، بمعنى آخر إنّ الدافع لحركة التاريخ لم يتجرَّد كلياً من عوامله الطبيعية، ولكنْ - في الوقت نفسه - لم يستبعد المساهمة الجوهرية للسماء في رفد الحركة الطبيعية، وتلك المساهمة هي التي استقطبت العوامل الطبيعية، وأسرعت من حركتها، لإنجاز الهدف (النظام الاجتماعي الجديد) بفترة قياسية تتطلَّبها المرحلة، ولذلك لا نرى أيَّ تناقض في فرض العامل الميتافيزيقي مكملاً أو محركاً جوهرياً للعوامل الطبيعية.

إنّ ما حمله الوحي أصبح جزءاً من حركة التاريخ، بل احتلَّ فيها مركزاً أو قطباً محورياً، لفَّ في فلكه العوامل المادية المختلفة، وأسرع من حركتها واتساعها. وبما أن حركة التاريخ المتباطئة من قبل تبقى غير منتجة من دون المحرِّك الجوهري (الوحي)، فإنّ الوحي لا ينتج من دون ذلك الاستعداد الحركي للعوامل التاريخية.

وإذا فهمنا إن هذا التحريك يتم من خلال توسُّط الوعي (الإنسان) الحامل لتلك المبادئ والقيم، فإنه لا يوجد أيُّ انفصام في سياق الأحداث التاريخية؛ لأن الإنسان جزء من تلك الأحداث، بل هو المحور الأساسي الذي تتحرك الأحداث وفقاً لإرادته، ومن هنا تنتفي دعوى الاستشراق بأن افتراض مساهمة العامل الميتافيزيقي (الوحي) في تحريك التاريخ يقطع سياق الأحداث؛ لأن تلك الدعوى تعبِّر عن سوء فهم لمغزى العملية التغييرية، وكيفية دخولها خضم الأحداث وتحريكها، وهو أمر لا يتم بمعزل عن الإنسان، ولذلك فهي دعوى إنسانية في جوهرها، كما أنها إلهية في مصدرها.

ولا يلزم من ذلك أن حركة التاريخ متوقِّفة - دوماً - على الوحي، بل إن وجود عوامل تاريخية عالية المستوى الحركي قد تشكِّل سبباً كافياً لإنتاج تحوُّل شامل، يتناسب وتلك العوامل، وهو ما حدث بالفعل في الحضارات السابقة، والحضارة الغربية المعاصرة.

وعلى الرغم من ذلك، فهذا لا يشكِّل مانعاً منطقياً من أن يكون الوحي السماوي مُحرِّكاً لتاريخ حضارة من الحضارات.

لم يكن هدف السماء بناء الحضارة والمَدَنِيَّة لذاتهما، إنما قصد الوحي بناء الحضارة الإنسانية وفق المبادئ التي تستهدف تحقيق العدل الاجتماعي والمساواة (السعادة الحقيقية)؛ بإقرار الخطة التي رسمتها العناية الإلهية للإنسانية، الكفيلة بالقضاء على معاناة الإنسان، والمعدّة له نفسياً وروحياً لاستقبال عالمه المستقبلي. هذا الإعداد للعالم الآخر لا تتكفَّل به العوامل التاريخية الطبيعية وحدها؛ لأنها عوامل آلية، إنما تتكفَّل به الخطة الإلهية التي جاهد من أجل إقرارها جميع الأنبياء عليهم السلام، والمصلحين، وتحمَّلوا من أجلها صنوف العذاب، وهم يواجهون استكبار الإنسان وجبروته وعناده.

الفصل السادس

نقد الموقف الاستشراقي من الرسالة الإسلامية

خطوات الموقف الاستشراقي:

مرَّ الموقف الاستشراقي من القرآن الكريم والرسالة الإسلامية بثلاث خطوات، حاول أن يدلِّل - من خلالها - على بشرية القرآن، ووضعية الرسالة، واختلاق النُّبُوَّة، وهذه الخطوات باختصار هي:

1-**الخطوة الأولى:** تمثِّل محاولات إثبات أن الرسول ﷺ ليس أُمِّيّاً، بل؛ يعرف القراءة والكتابة.

2- **الخطوة الثانية:** مبنية على الخطوة الأولى، وهي بما أن الرسول يعرف القراءة والكتابة، فإنه استطاع الاستفادة من الأديان والثقافات السابقة لوضع القرآن.

3- **إن ادّعاء النُّبُوَّة هو نوع من الأمراض النفسية الصرعية،** التي لا تجعل الشخص يميِّز بوضوح بين وعيه الطبيعي ووعيه الباطني.

نقد التدليل على الخطوة الأولى:

إن كلمة أُمّي الواردة في القرآن الكريم لا تعني - في زعمهم - عدم القراءة والكتابة، بل اقترحوا لها عدة تأويلات:

كان **سبرنجر** أول مَنْ تناول هذه المسألة في كتاب من ثلاثة أجزاء بعنوان:(**حياة وعقيدة مُحمَّد**) (برلين 1861). فسَّر فيه معنى **الأُميين** بأنها

تعني الوثنيين، والأُمِّي هو الوثني. وتابعه في ذلك فنسنك بعد خمسين سنة، لكن فنسنك يضيف أن كلمة (أُمِّي) مُشتقَّة من كلمة أُمَّة بمعنى الشعب الوثني، التي تطابقها بالعبرية كلمة (جوا)، وتابعهما - أيضاً - هوروفيتز الذي رأى - أيضاً - أن كلمة أُمِّي معناها وثني، وأنها مرادف للعبارة العبرية (أمَّة ها عولام)، أيْ شعوب العالم التي يقابلها على الناحية الأخرى شعب إسرائيل [1]. وينقد عبد الرحمن بدوي نقداً معقولاً تلك الآراء، فبالنسبة لطرح فنسنك يقول بدوي إن كلمة (جويم) التي اشتُقّت منها كلمة (جوا)، لم تكن منتشرة ومحدَّدة لدى اليهود بالدرجة التي تجعلها معروفة في الجزيرة العربية قبل الإسلام، لذلك فطرح فنسنك خاطئ تماماً. وربما كان هذا التفسير مستفاداً بشكل مبالغ فيه من إشارات بعض المفسِّرين المسلمين إلى أن دلالة الأميين تنصرف إلى القوم أو الأمة التي ليست لها كتاب أو رسالة سماوية [2]. فظن هؤلاء المستشرقون أن المرادف لهذا المعنى هو الوثنية.

أمَّا فيما يتعلق بطرح هوروفيتز فهو طرح لا يعضده دليل علمي، فإذا كانت كلمة أُمِّي تعني شعوب العالم، المقابلة لشعب بني إسرائيل، فهذا فيه احتقار لتلك الشعوب، فإذا كان مُحمَّد هو الذي كتب القرآن، فمن المستحيل أن يصف نفسه بهذا اللفظ [3]. ونضيف إلى ذلك بأن هذا التمييز

---

(1) بدوي، عبد الرحمن، الدفاع عن القرآن ضد منتقديه، مكتبة مدبولي الصغير، الطبعة الأولى، بلا تاريخ، ص16-17.

(2) انظر تفسير الطبري في تفسيره لكلمة (الأميين)، وكذلك: تفسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان.

(3) المصدر نفسه،ص18.

بين شعوب الأرض وشعب بني إسرائيل لم يكن معترفاً به بين العرب ولا عند الرسول ﷺ، فكيف يمكن أن يقرَّه الرسول، لذلك فهذا التمييز والتفسير هو إسقاط يهودي، لا وجود موضوعياً له.

يرى المستشرق **فرانز بهل** أن لفظ (أُمِّي)مشتقّ من كلمة أمَّة التي يعادلها باليونانية كلمة (**لايكوس**)؛ أيْ الذي ليست له دراية بأمور الدين. ويضيف بأن مُحَمَّداً لكونه تاجراً، كان يجيد - بدون شك - القراءة والكتابة، لكنه - في المقابل - لم يكن يعرف شيئاً عن كُتُب اليهود والمسيحيين المقدَّسة [1]. وهذا الرأي غير علمي أيضاً؛ إذ كيف يُعقَل أن يصف مُحَمَّد نفسه بأنه جاهل بأمور الدين أمام المسيحيين واليهود، الذين يخاطبهم باسم الدين والرسالة السماوية.

ويفهم المستشرق **نللينو** كلمة (أُمِّي) بالمعنى العِرْقي بأنها مشتقَّة من **الأمَّة العربية**، وأن مُحَمَّداً كان مبعوثاً للعرب، وحسب[2]. ولا أدري هل ينطوي كلام **نللينو** على تصديق بنُبُوَّة مُحَمَّد القومية، فإذا كان كذلك، فهذا يلزمه التصديق بألوهية المصدر القرآني، والقرآن فيه تصريح واضح على عالمية الدعوة الإسلامية، وكما يشير إلى ذلك تفسير مُحَمَّد وفهمه للدعوة والرسالة.

ويضيف الدكتور بدوي رأيه - أخيراً - بتفسيره لكلمة (أُمّي)بأن الرسول عالمي؛ أي أن دعوته عالمية، ويسحب هذا التفسير على جميع الآيات

---

(1) المصدر نفسه،ص19.

(2) المصدر نفسه،ص19.

القرآنية الواردة فيها كلمة (أُمِّي)[1]. وتلك الآراء خاطئة لسبب تاريخي واضح، وهو أن الرسول مُحَمَّد الذي خوطب بوصف أُمِّي لم يكن وثنياً، بل تشير جميع الدلائل التاريخية أنه كان مُوحِّداً على دين إبراهيم الخليل، فلم يعبد الأصنام قطُّ، ولم يتقرّب إليها، وأكبر حادث تاريخي يُدلِّل على انعزاله عن عبادة الأصنام، هو تعبُّده في مكان خاص منعزل هو غار حراء. وقد أشار المستشرق **فلهاوزن** إلى ذلك بقوله: (**إن النبي كان أحد الحنيفية، الذين أعرضوا عن الشِّرْك الجاهلي**)[2].

وبناء على ذلك؛ فإن كلمة أُمِّي التي نعت بها الرسول لم تعن **وثنياً** قطُّ، وينسحب ذلك على جمعها أميين، فهي لا تعني - أيضاً - **عَبَدَة الأوثان**.

أمَّا التفسير الذي قدَّمه الدكتور عبد الرحمن بدوي، والذي يذهب فيه إلى أن كلمة أُمِّي وأميين تدلُّ على عالمية الدعوة الإسلامية، فليس سليماً؛ لأنه لم يقدّم قرائن إضافية، تشير إلى ذلك. فضلاً عن أننا يمكن أن نستفيد معنى العالمية من مواضع أخرى في القرآن الكريم، في سبيل المثال قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ (الأنبياء:107)، وقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ

---

(1) المصدر نفسه،ص21-22.

(2) فلهاوزن، يوليوس، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، ترجمة الدكتور مُحَمَّد عبد الهادي أبو ريدة، مراجعة الدكتور حسين مؤنس، القاهرة، 1958، يُنظَر تعليق المترجم في الهامش رَقْم 1 من الصفحة رَقْم 1؛ حيث يقول المترجم: (على أني لا أعرف من مصنفات المؤلّف الأخرى سوى اعتبار النبي - عليه السلام - أحد الحنفية الذين أعرضوا عن الشرك الجاهلي).

﴿ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾ (سبأ:28). إضافة إلى آيات أخرى تُصرِّح - بوضوح - أن الرسول ﷺ مُرسَل إلى الناس جميعاً، ولا تشير كلمة أُمّي إلى هذا المعنى أبداً، لاسيما وأن الدكتور بدوي اعترض على نللينو، الذي عدَّها مُشتقَّة من الأمة العربية، فكيف يسوِّغ له أن يعدَّها مُشتقَّة من الأمة الإسلامية، علماً أن الأمة الإسلامية مازالت غير متحقّقة في الواقع، فكيف يشتقُّ القرآنُ للنبي وصفاً ليس له مصدر واقعي، وكيف يصفه بما هو غير متحقّق. فلابد للوصف من أن يكون له مصداق واقعي، ومصداق وصف أُمّي، كما تشير الدلائل التاريخية، والتفاسير الإسلامية، واللغوية، هو عدم القراءة والكتابة. أو عدم إحداهما،على الأقلّ.

لنفرض جدلاً أن الرسول ﷺ كان يعرف القراءة والكتابة، فهل يمكن أن نستنتج من هذا مباشرة بأنه هو الذي كَتَبَ القرآن ؟ فهل كوني أمتلك سكّيناً ينهض دليلاً على أنني قاتل، وهل كُلُّ مَنْ يعرف القراءة والكتابة مُؤلِّف؟! والحقيقة أن تلك المقدّمة بحاجة إلى مقدّمة أخرى استقرائية صادقة بيقين تجريبي، تثبت (تجريبياً) بأنه قام بكتابته في مكتب خاصّ، مستعيناً بكُتُب ورسائل علمية مختلفة، وبمساعدة ملاحظين ومنقِّحين لعمله الإبداعي الخارق (القرآن). فضلاً عن إثبات أن الرسول ﷺ، كان يكذب! والكشف عن مبرّرات ذلك الكذب ودوافعه. والحقيقة لا يوجد دليل بيِّن تجريبياً على كل ذلك، بل تثبت الوقائع التاريخية ، والوقائع التجريبية- السلوكية للرسول نفسه، عكس ذلك تماماً. وذلك هو الذي دعانا إلى القول بأن المستشرقين يخمِّنون من دون الاستناد إلى وقائع تجريبية،

وهذا هو الخروج عن سبيل المنهج العلمي عينه، وهذا - في الحقيقة - جزء من مشروع صناعة الشرق في المخيّلة الغربية.

وعلى فرض المستشرقين نفسه، كان الأدعى للفخر والاعتزاز بالنفس، بل والأدعى للشهرة، أن ينسب الرسول هذا العمل العلمي (القرآن) إلى نفسه، فليس من الحكمة أن ينسبه لغيره، ويدَّعي الأُمِّيَّة، ولم يوجد في التاريخ القديم ولا الحديث مَنْ ينسب عمله العلمي إلى غيره.

وفي النهاية نقول إن العلم لا يقوم على تخمينات غير مدعَّمة بأدلَّة تجريبية كافية، بل يرفض المنهج العلمي الموضوعي استبدال قضية مدعومة بأدلَّة ساحقة بقضية أخرى أضعف، وغير مدعومة بأدلَّة كافية. ناهيكَ عن أن القضية المرفوضة هي قضية عقائدية، ولا يصلح العلم أن يكون بديلاً عن العقيدة، ولا كان هذا هدفاً من أهدافه. فلو كان العلم ضد العقيدة لما دعت إليه هذه الأخيرة وعملت على ازدهاره.

نقد التدليل على الخطوة الثانية:

لَمَّا كان الادعاء بأن الرسول يجيد القراءة والكتابة، فهذه مقدمة ضرورية لتسويغ فكرة بشرية القرآن، أي أن مُحَمَّداً هو الذي أَلَّفه وَكَتَبَهُ متأثِّراً ومستفيداً من الأديان والثقافات المعاصرة. يقول بروكلمان (وتذهب الروايات إلى أنه [أي الرسول] اتصل في رحلاته ببعض اليهود والنصارى، أمَّا في مكَّة نفسها؛ لعله اتصل بجماعات من النصارى كانت معرفتهم بالإنجيل هزيلة إلى حدٍّ بعيد)[1]، ويقول أيضاً: (اقتبس النبي من الإنجيل

(1) بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، بيروت، بلا تاريخ، ص34.

فكرة الخطيئة الأصلية)[1]. ويقول غوستاف لوبون: (وتقول القصة إن مُحَمَّداً سافر مع عمِّه إلى سورية ، فتعرَّف في بصرى براهب نسطوري في دير نصراني ، فتلقَّى منه علم التوراة)[2]. ويذهب المستشرق المعاصر رودنسون إلى (أن الديانات غير العربية كان لها تأثيرها الذي أضفته على الروح الدينية لُمحمَّد، من خلال أفكارها وخبراتها. وأن هناك العديد من الدراسات التي تمت في هذا الصدد، توضح تأثير كلٍّ من اليهودية والمسيحية على النبي)[3].

وذهب إلى ذلك روزنتال الذي يرى أن القرآن من إنشاء مُحَمَّد، وأنه استفاد في الأجزاء التاريخية فيه من مصدر يهودي مسيحي متأخِّر[4].

ويقول جولدزيهر: (إن تبشير النبي العربي ما هو إلا مزيج منتخَب من معارف وآراء دينية، عرفها، واستقاها بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية، وغيرها، التي تأثَّر بها تأثُّراً عميقاً، والتي رآها جديرة بأن توقظ عاطفة دينية حقيقية عند بني وطنه، وهذه التعاليم التي أخذها عن تلك العناصر الأجنبية كانت في رأيه ضرورية لتثبيت ضرب من الحياة في الاتجاه الذي تريده الإرادة الإلهية، فصارت عقيدة، ووحياً إلهياً)[5].

وفضلاً عن ذلك هناك رأي بين المستشرقين مكمل لما ورد أعلاه، يذهب إلى أن رسالة مُحَمَّد هي حصيلة الظروف المتنوعة والمتضاربة التي

---

(1) المصدر نفسه، 70.

(2) لوبون، غوستاف، حضارة العرب، بيروت، ط3، 1979، ص130.

(3) رودنسون، مكسيم، مصدر سبق ذكره، ص8.

(4) Rosenthal: The influence of Bibbical Tradition on muslim historiography in B. Lewis, P.M. Holt(eds) Historians of the Middle East, Oxford 1962, PP.35-36.

(5) أبو خليل، د. شوقي، أضواء على مواقف المستشرقين والمبشِّرين، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، 1991، ص17-18.

كانت تسود مكة، ظروف اقتصادية وسياسية ودينية، إضافة إلى العيوب الاجتماعية كالرّقّ والتفاوت الطبقي والعادات السيئة. كل ذلك ساهم في خلق شخص صاحب ثورة على تلك الأوضاع الفاسدة[1]. والحقيقة أن هذا الرأي هو أكثر الآراء علمية واعتدالاً، ونحن نسلِّم بصحة هذا الرأي، لكننا لا نستنتج منه - أبداً - أن الرسالة التي حملها الرسول مُختلَقَة، ولم تكن إلهية، بل نستنتج منه أن الرسالة الإلهية نزلت في أجواء تنسجم مع الدعوة، وأهدافها في الإصلاح الاجتماعي والأخلاقي، وإلا لم يكن هناك مبرّر لوجودها، كما أن وجود تلك الظروف والأوضاع المتضاربة لا يمكن أن نستنتج منه بالضرورة (كما يذهب المستشرقون) أن القرآن من اختلاق مُحمَّد، أو أنه عكف على كتابته في مكتبته الخاصة!! نحن نذهب - إذنْ - إلى أن الظروف ساهمت في إنجاح الدعوة، لكنها لم تكن وليدة عنها. وهذا الإسهام هو تعبير عن نجاح الرسول ﷺ في استقطاب جميع الإمكانيات المتوفرة، واستغلال الظروف الملائمة والمدروسة لإنجاح الدعوة، وهنا تكمن عبقرية الرسول وقوة شخصيته.

(1) حاول مونتغمري واط أن يجمع المؤثِّرات التاريخية في الحياة المكِّيَّة في سنة 910م، لكنه - بعد هذا الاستقراء الناقص والقائم على التخمين - ذهب بعيداً في استنتاجاته، إلى حدّ لا تتحمَّله الأحداث والوقائع المُستقرَأة، انظر: واط، مونتغمري، طبيعة الرؤية المُحمَّدية، الفصل الأول من كتاب ما هو الإسلام، ترجمة الأستاذ مُحمَّد فتح الله الزيادي، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد التاسع، 1992، ص630 فما بعدها. وشبيه بذلك ما فعله المستشرق الإنجليزي جب، انظر ، البهي، د. مُحمَّد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار، القاهرة، ط12، 1991، ص178-182.

والحقيقة أن استناد المستشرقين إلى تلك الظروف والعوامل المادية، للاستنتاج بأن الدعوة مُخْتَلَقَة، والقرآن من إنتاج مُحمَّد، هو من قبيل لزوم ما لا يلزم؛ أيْ عدم ارتباط النتيجة بمقدّماتها.

نحن نؤمن بأن هناك منهجاً علمياً يعوّل على العوامل المادية في تعليل الظواهر الكونية، لكننا لا نرى بأن هذا المنهج مطلق وشامل، بل يعنى بجانب من جوانب الحياة فقط، وهو الجانب المادي. لكن الغربيين يريدون له أن يكون منهجاً شاملاً يلغي كل ما هو روحي وديني، لينتج الفهم المادي للحياة المنسجم مع المَدَنِيَّة المعاصرة. والحقيقة أن هذه الدعوة، لا تختلف عن الدعوة الماركسية والشيوعية، سوى أن المادية الليبرالية ترتكز على الرأسمالية والحرية الفردية، في حين كانت المادية الماركسية ترتكز على النظام الاشتراكي والشيوعي المزعوم.

إذنْ؛ التدليل الاستشراقي على الخطوة الثانية يعتمد على ضربين من التدليل، الأول يستند إلى التشابه الظاهري لبعض النصوص القرآنية مع نصوص من الإنجيل والتوراة، للاستنتاج بأن مُحمَّداً كَتَبَ القرآن، مستنداً إلى تلك النصوص، ويضيفون إليها فكرة التحريف والتشويه. ويستند الضرب الثاني من التدليل إلى الظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية للاستنتاج بأن الرسالة الإسلامية اختمرت في نفس مُحمَّد، وتولَّدت بسبب هذه الظروف المتنوعة والمتضاربة. وقد ناقشنا الضرب الثاني من التدليل توّاً، ونريد - الآن - أن نناقش الضرب الأول، وقد حصل التفاوت لاقتضاء المناسبة.

عندما عزمتُ على مناقشة الآراء المتعلقة بالضرب الأول من التدليل وجدتُ نفسي مضطراً أن أسأل السؤال الآتي:

هل الأدلَّة التي قُدِّمت من لدن المستشرقين في هذا الضرب من التدليل، حاسمة إلى حدٍّ، يمكن أن تُجبر المسلم على تغيير عقيدته، أو على الأقلِّ؛ تغيير وجهة نظره عنها ؟

وهل تثبت الشواهد التاريخية ذلك، أم أنها تستند إلى مُجرَّد الظن والتخمين؟؟

وهل نستطيع أن نفترض أن المستشرقين كانوا يبتغون معرفة ما إذا كانت الرسالة الإسلامية إلهية أم لا؟!

أم أنهم كانوا يريدون إثبات فرضية قَبْلية هي أن الرسالة الإسلامية ليست إلهية؟!

والحقيقة أن هناك فرقاً جوهرياً بين المسعيين من الناحية العلمية والمنهجية، ولا شك أن القصد الثاني هو الذي كان يوجِّه دراسات المستشرقين في هذا الجانب على الأقلّ، ومن هنا نتشكَّك في موضوعيتها، بل؛ وفي علميتها.

وهل مُجرَّد التشابه السطحي بين بعض الآيات القرآنية وبعض ما ورد في العهد الجديد والقديم، يكفي - وحده - لإثبات تلك الفرضية؟

وهل يتعامل المستشرقون مع ذلك الادّعاء بوصفه مُجرَّد فرضية؟ أم بوصفه حقيقة؟

يكتب أحد المستشرقين أنه (لا يمكن أن يكون هناك شكٌّ - على أية صورة - أن مُحَمَّداً قد تمثَّل أفكاراً من التلمود، وبعض المصادر المحرّفة.

أمّا بالنسبة للمسيحية؛ فإن هناك احتمالاً طاغياً بأن مُحَمَّداً قد استمدَّ إيحاءه منها) [1].

موقفنا النقدي من مجمل الدليل:

تتجاهل تلك الأدلَّة حقيقة أن الإسلام لم يرفض أو ينكر الأديان السماوية السابقة مثل المسيحية واليهودية، بل اعتبرها أدياناً سماوية، لكنها شُوِّهت وحُرِّفت ﴿ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ﴾ (النساء: من الآية46).

ولذلك ليس غريباً أن تأتي بعض الحقائق والقصص الواردة في القرآن مشابهة لفظياً لما ورد في الإنجيل والتوراة من بعض الوجوه. لكن المنهج العلمي يقرِّر أنه إذا حدثت الظاهرة (أ)، وتلتها ظاهر أخرى (ب)، ليس من الضروري أن تكون (أ) سبباً لوجود (ب)، فربما كان كل من (أ) و(ب) معلولان معاً لطرف ثالث (ت). لذلك فكون وجود تشابه سطحي بين بعض ما جاء في القرآن وبعض ما جاء في التوراة والإنجيل، لا يعني أن الإسلام نتيجة مشتقَّة كلياً من المسيحية واليهودية، فربما كان الثلاثة جميعاً من مصدر آخر هو السبب الحقيقي. إذنْ؛ من أين استمدَّ المستشرقون الجزم

---

(1) الطيباوي، د. عبد اللطيف، المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ومدى اقترابهم من حقيقة الإسلام، مجلة الفكر العربي، العدد32 لسنة 1983، ص107.

باليقين أن الرسالة الإسلامية تأليف مخلٌّ، ويُسيء لبعض المعلومات المحرّفة عن الإنجيل والتوراة؟!. لم يبقَ سوى التخمين والظنّ.

ثم إن الإسلام يطعن المسيحية القائمة في صميم عقيدتها، ويخالفها في العديد من الأصول، لاسيما في مفهوم الوحدانية، ورفضه للتثليث والتجسيم، أو ما يُسمَّى بـ(الأقانيم)، فضلاً عن موقفه من الرهبنة.

فإذا كان الإسلام نتيجة مشتقَّة عنها، لماذا يخالفها في الأصول؟!

وإذا كان التاريخ اليهودي والمسيحي السائد يؤكد فرضية صلب المسيح، فعلى أيِّ أساس تاريخي استند رسول الإسلام في إنكاره لهذا الصلب؟!

ولماذا ينكر صلب المسيح ويختلق قصة ترفع من شأنه؛ إذ ترفعه إلى السماء؟؟

هل هناك تعليل مادي معقول لهذا الإنكار، إذا كان لم يبنِ على حقيقة واقعة؟

ولا أعتقد أن العوامل الاقتصادية والاجتماعية والدينية يمكن أن تكون لها علاقة واضحة ومعقولة بهذا الإنكار، لكنْ؛ هناك علم بحقيقة واقعة التبست على اليهود والنصارى، وهذا العلم هو الذي اهتدى إليه رسول الإسلام، وإذا كانت المصادر التاريخية تخلو منه، فالقرآن والمسلمون يرون أن مصدر الاهتداء إلى هذا العلم هو الوحي.

وفيما يخصُّ الأساس الفلسفي لنصوص القرآن الكريم، فإنه يتعارض - تماماً - مع الأساس الفلسفي والاجتماعي، الذي تصوِّره نصوص

العهدين القديم والجديد. ففكرة الخطيئة الأصلية لا وجود لها في القرآن الكريم، لأن البُعْد الدلالي لنصوص القرآن الكريم التي تصوِّر معصية آدم مختلفة تماماً عن البُعْد الدلالي لنصوص العهدين في تصوير الخطيئة. فالتوراة تصفها بأنها خطيئة كفَّارتها مكابدة الإنسان في هذه الحياة، وبالتالي؛ فإن الحياة تفقد معناها الإيجابي وتتحوَّل إلى شيء سلبي، إنها مُجرَّد سجن أو معتقل يقضي فيه الإنسان مدة عقوبته، في حين يصف القرآن مسألة هبوط آدم بأنه نتيجة اختيارية راجعة لإرادة آدم في اختيار طريق الحياة على الأرض، وكأن آدم بين خيارين: إمَّا أن يختار الحياة في الجنة، أو الحياة على الأرض، لكن آدم اختار الخيار الثاني بمحض إرادته واختياره، وقد خدعه عدوُّه الأصلي الشيطان في صرفه عن اختيار الأَوْلَى، فالحياة في الجنة كانت أَوْلَى من الحياة على الأرض، والأخيرة مرتبطة بمعصية رمزية هي الأكل من الشجرة، والأكل من الشجرة رمز للمعصية، وليس مسألة مادية تعني الأكل بمعناه المحدّد في حياتنا، والمعصية هنا تعني ترك الأَوْلَى، وليس معصية لأمر مولوي كما يسمِّيه الفقهاء، وإنما معصية لأمر إرشادي، كان آدم قد ترك الأَوْلَى، واختار الأسوأ، فاستحقَّ الهبوط من الجنة، وبروز سمات البشرية الأرضية عليه مثل العورة التي احتاج إلى سترها، ثم الخلاف الذي دبَّ بين أولاده، وانتهى إلى ممارسة القتل، أو تشريع القتل، إن صحَّ التعبير. وربما في هذا رمزية ذات دلالة لأهمِّ عاملين في الحياة وهما الغريزة الجنسية لحفظ النوع، ودور المرأة في تحريك الحياة، والثاني هو الحرب التي يتخذها الإنسان وسيلة لتنفيذ مشاريعه أو رغباته.

والقرآن الكريم يحدِّد الدلالة النهائية لخلق آدم في آية الاستخلاف، قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة:30). فهذه الآية تشير - بطريقة لا تقبل الشكَّ - بأن الغاية من خلق آدم هي إنشاء مجتمع على الأرض، وهو قرار إلهي لا يمكن تفسيره بوصفه نتيجة لما يُسمَّى بالخطيئة عند اليهود، ولا حتى بالمفهوم الحرفي للمعصية، كما يريد أن يفهما العقل الأسطوري من القرآن، ولا كما يريد أن يستخلص منها بعض الناس بأنها مُجرَّد تعبير أسطوري. فهذه التفسيرات تعبِّر عن ضعف الخيال العلمي لدى هؤلاء، وعجزهم عن انتزاع الدلالات الواضحة في النص، فيما لو أخذ النص بطريقة بنيوية مع بقية النصوص التي تكمله مثل النص الخاص بالاستخلاف. فآية الاستخلاف تحسم المسألة تماماً، فهي تكشف عن قرار إلهي بإنشاء مجتمع بشري على الأرض، بمعزل عن مفهوم الخطيئة أو المعصية، وهي تصف - أيضاً - تساؤل الملائكة وشكوكم بهذا الكائن الاجتماعي الجديد، وتتنبأ بطبيعته الدموية، لكن الخيار الإلهي كان مختلفاً، فهو وصفهم بنقص العلم مقابل علمه المطلق بأن هذا الإنسان له مستقبل مخالف لما يبدو من الاستثناءات التي تمر في حياته، والتي تظهره سفاكاً ظالماً مفسداً. إن مستقبله هو العدل الإلهي، هذا ما يُفهَم من الواقع الدلالي للنص، فهو يصرِّح - بوضوح - بأن هناك غاية أخلاقية من وجود الإنسان، ومن هنا يكتسب مفهوم المعصية بُعْداً جديداً إيجابياً، يجعل دلالته

الحرفية المباشرة على المحكِّ. فمشروع إنشاء مجتمع على الأرض لا يمكن أن يكتسب دلالته من المعنى الأولي للمعصية، فلا يستقيم المعنى الإيجابي لخلق الإنسان إذا وصفنا وجوده من خلال ثنائية المعصية والعقوبة، وإنما من خلال مفهوم العدل المنتظر، وهو الحل الذي ينسجم مع مذاق النص القرآني. ومن هنا - أيضاً - تكتسب المعصية والعقوبة صفة الاستثناء، وتكتسب العدالة والفضيلة صفة القاعدة. ولا يجوز من الناحية الفلسفية أن يتم تفسير الأشياء وتعليلها عن طريق الاستثناء، وإنما يجب أن يتمَّ ذلك عن طريق القاعدة.

من جهة أخرى فإن المفهوم اليهودي للمجتمع البشري في ضوء المعصية ارتكز على تحميل المرأة - مُمثَّلة بحوَّاء - مسؤولية هذه الخطيئة ، فالنصوص تصف المسألة بأنها إغواء غير مباشر لآدم، سببه حوّاء التي خضعت لإغواء الحية، وبالتالي؛ فإن حوّاء هي التي أغوت آدم، وهي التي ستتحمَّل العناء! تقول التوراة:

(وقال لها الرَّبُّ: سأضاعف آلامكِ وأحزانكِ مضاعفة كبيرة.. وستلدين الأطفال بالآلام وحدها.. وستكون حياتكِ خاضعة لمشيئة زوجكِ.. وسوف يظلُّ زوجكِ حاكماً عليك) [1].

في النص السابق إشارة سيئة وسلبية لعملية الولادة التي طرحت بوصفها عقاباً للمرأة، في حين أن القرآن اعتبرها نعمة الخلق ذاتها، ومدح المرأة من أجلها.

---

(1) نقلاً عن الصادق النيهوم، الحديث عن المرأة والديانات، سلسلة دراسات النيهوم، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2002، ص16.

ومن العقوبات الأخرى التي تحمَّلتها المرأة بسبب الخطيئة أن اعتبرتها التوراة دنسة، وتشدَّدت في طهارتها؛ حيث تقول التوراة:

(وقال الربُّ: وإذا اعترى المرأة غسول، وكان ذلك الغسول في المرأة دماً، تُعزل وحدها سبعة أيام، وكلُّ مَنْ يمسّها، يظلّ دنساً، حتى الميعاد، وكل ما ترقد عليه أثناء عزلها يظلُّ دنساً، وكلُّ ما تجلس عليه يظلُّ دنساً.

وكلُّ مَنْ يمسها، يطهِّر ملابسه، ويغتسل بالماء، ويظلُّ دنساً حتى الميعاد.

وكلُّ مَنْ يمسُّ شيئاً كانت تجلس عليه، يطهِّر ملابسه، ويغتسل بالماء، ويظلُّ دنساً حتى الميعاد. (والميعاد هو وقت المساء). وإذا مسَّها رجل يظلُّ دنساً سبعة أيام، ويظلُّ سريره وكلّ ما يمسُّه دنساً.

وإذا اعترى المرأة غسول، وجاوزت مدته مدة عزلها، فتحسب أيام عزلها بأيام الغسول.. وتظلّ دنسة. وكلّ سرير تنام فوقه خلال أيام غسولها يظلّ سريرها خلال أيام عزلها، وكلّ ما تجلس عليه يظلّ دنساً مثل دناسة عزلها.

وكلّ مَنْ يلمس هذه الأشياء يظلّ دنساً، ويطهِّر ملابسه، ويغتسل في الماء، ويظلّ دنساً حتى الميعاد. وإذا كفَّ غسولها، تُحسب سبعة أيام أخرى، ثم تصبح طاهرة. وفي اليوم الثامن تحمل يمامتين أو فرخي حمام إلى الحبر داخل الهيكل) [1].

نلاحظ في النصوص تشديداً غير مبرَّر، يجعل من عملية الحيض دنساً، واشترط في النهاية بعد التطهر تقديم القربان، ومرجع هذا التشدد هو

(1) المصدر نفسه، ص17.

اعتبار المرأة هي سبب الخطيئة. بينما رفض القرآن هذا التشدد، وكذلك أهمل فكرة القربان، واعتبر الحيض مسألة طبيعية، وليس من باب الدنس. وإن إنكار القرآن للاقتراب من النساء أثناء المحيض ليس من باب الدنس، وإنما عبَّر عن ذلك بالأذى، والذي يُفهَم منه المرض، فمن الناحية الصحية يجب أن لا يجامع الرجلُ المرأةَ، وليس الاقتراب هنا يعني الملامسة أو الاتصال الاعتيادي، وإنما هو - كما قلنا - يعني العملية الجنسية.

الاختلاف الآخر بين القرآن والتوراة في مسألة الخطيئة يكمن في جوهر العملية كلها، كما أشار إلى ذلك المفكر الليبي الصادق النيهوم؛ حيث يرى أن التوراة وصفت الشجرة التي أكل منها آدم بأنها شجرة المعرفة. في حين وصفها القرآن بأنها شجرة الخلد. وهذا الاختلاف جوهري أيضاً. فإن المفهوم الذي طرحته التوراة تجعل الإنسان منتصراً على الإرادة الإلهية، فالإنسان هنا اكتسب شيئا لم ترد الإرادة الإلهية أن يحصل عليه، وهو العلم والتمييز بين الخير والشر، لكن الإنسان حصل على هذا التمييز، وهذا يعني أن الخطيئة على الرغم من أنها تنطوي على العصيان إلا أنها أتت ثمارها. بينما نجد أن القرآن جعل نتيجة المعصية سلبية، فشجرة الخلد التي أكل منها آدم، لم تكسبه بمعصيته هذه الخلود، وإنما وجوده على الأرض وجود فان زائل، وهذا يعني أن الإرادة الإنسانية لا تستطيع أن تنتصر على الإرادة الإلهية وتنتزع منها شيئاً لا تريد انتزاعه[1]. فضلاً عن أن الإنسان مهما امتلك في الدنيا من الملك فإنه زائل. وهذا هو مصداق الآية:

---

(1) المصدر نفسه، ص16-17.

﴿ فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ ﴾ (طه:120).

لكننا نرى أن هذا التعليل لكلٍّ من نصوص التوراة والقرآن، مبني على افتراض أن الشيطان كان صادقاً في إخباره بأن الشجرة هي شجرة الخلد. لكنْ؛ رُبَّما كان الشيطان يكذب لغرض الإيقاع بآدم وغوايته، فهو أنبأه بأن هذه الشجرة هي شجرة الخلد للإسراع في غوايته. والشجرة هي - في الحقيقة - شجرة فاكهة عادية. وعلى الرغم من أن القرآن لم يشر إلى كذب إبليس، لكن سكوت القرآن عنه لا يعني أن إبليس كان صادقاً في إخباره. وفي رأينا ليس هناك معنى عميق في أن يكون الخلود مرتبطاً بشجرة، أو بأكل من شجرة، كما أن نهي الخالق - جل وعلا - لآدم عن الأكل من شجرة معينة لم يحدِّد أسباب النهي، وإن الأسباب المذكورة في التوراة والقرآن على الرغم من اختلافها، إلا أن مصدرها واحد هو إبليس، وهو رُبَّما كان كاذباً، وإن الخالق - تعالى - قد يكون لديه سبب آخر أكثر عقلانية، وربما أراد الخالق أن يترك التعليل العقلاني إلى الزمن وإلى مستوى ارتقاء الثقافة. وقد أشرنا من قبل بأن الأكل من الشجرة مسألة رمزية، تشير إلى اختبار إلهي للإنسان (آدم)، ومدى التزامه بالأمر الإلهي في حدِّه الأدنى على ما يبدو، لأن الأمر الإلهي كان أمراً إرشادياً كما بيَّنَّا.

وعلى التقديرين كليهما؛ أيْ سواء كان تعليل النيهوم صحيحاً أو تعليلنا، فإن إنباء التوراة بأن الشجرة هي شجرة المعرفة في غير محلِّه، لأن هناك مفارقة واضحة بين فعل المعصية ونتيجة المعصية. فلا يمكن أن

نتصوَّر انتصار الإرادة المتناهية على الإرادة المطلقة قطعاً. وهـذا دليـل عـلى ضعف فلسفي في رؤية الأحبار، التي حاولوا أن يدسُّوها في التوراة.

والحقيقة أننا لا نعترض عـلى تعلـيلات المستـشرقين العلميـة للظـواهر الأدبية والفنية والفلسفية، لكننا نعترض على الموقف مـن أصـول العقيـدة. فالعقيدة أمر لم يثبت للناس بالمسلَّمات العقلية والبراهين، وإنما تـمَّ التـسليم والتصديق بها بقرينة النُّبُوَّة، والإيمان القلبي القـائم عـلى الحـدس والـذوق، ولذلك فان الأدلَّة المسمَّاة علمية، والمبنية على الشواهد التاريخية المادية، والتي يُراد منها زعزعة أُسُس العقيدة الدينية، هي طريقـة غـير مثمـرة، إذا كانـت موجَّهة نحو عقيدة هي نفسها غير مُثبتة بأدلَّة مشابهة، ولا يعتقـد معتنقوهـا أن مصدر الإيمان بها هو العقل وحده، أو أنها مثبتة لهم، وصـدَّقوا بهـا؛ بنـاء على أدلـة عقليـة اسـتدلالية. فـإذا كـان الأمـر كـذلك فـما جـدوى جهـود المستشرقين لإلغاء أُسُس تلك العقيـدة بـالعلم الـذي يدّعونـه؟ ولـذلك لا تخرج جهود المستشرقين بهذا الصدد عن كونها دعوة للإلحـاد، لكنهـا دعـوة تفتقر في جانبها الليبرالي إلى المسوِّغات الفلسفية التي تميَّزت بها الماركسية.

لماذا نقول إنها دعوة مطلقة للإلحاد؟ نقـول ذلـك ونقـرِّره؛ لأن المعـايير والأُسُس المنهجية التي تـأذن للمستـشرقين بإنكـار المـصدر الإلهـي للـدين الإسلامي، سوف تكون معايير وأُسُس لإنكار المصدر الإلهي لأيٍّ دين عـلى الإطلاق، بما في ذلك اليهوديـة والمـسيحية. وإذا ادّعـى المستـشرق - الـذي يؤمن بالطريقة العلمية الشاملة في البحـث، بمعناهـا الغـربي - بـأن بعـض الأديان إلهية وبعضها الآخر ليست إلهية، فإنه - بهذا - يلغي شرعية معاييره

ومنهجه تماماً. لأن تلك المعايير والأُسُس المنهجية لا تعترف بأيّة أبعاد إلهية لأيِّ ظاهرة كونية. والوقوع في الانتقائية يفتح المجال لإمكانية أن تكون الأديان التي ادّعى المستشرق أنها ليست إلهية، هي في الواقع إلهية، وقد تكون تلك التي دعاها إلهية، هي - في الحقيقة - ليست كذلك. لكننا نرى أن معظم المنكرين للمصدر الإلهي للدين الإسلامي هم مبشِّرون أو متواطئون مع المبشِّرين، وهم متواطئون - أيضاً - مع الاستعمار، إلا القليل، على الصعيد الفردي، وهي أصوات غير مؤثِّرة، في الساحة الثقافية العامة، في الغرب.

ويذكر أحد المستشرقين أن سعيهم لدراسة الإسلام عن طريق العوامل التاريخية المادية ما هو إلا جزء من الطريقة العلمية في التفكير السائدة في الغرب. مضيفاً أن الغرب قد أخضع المسيحية لهذه الطريقة العلمية منذ القرن السابع عشر والثامن عشر، فيما يدخل ضمن مسعى علمنة العلم الأوروبي وإخراج الروح المسيحية منه. وبدأ الباحثون الأوروبيون - منذ ذلك الحين - ينظرون إلى (الكتاب المقدَّس) - بعهديه القديم والجديد - باعتباره وثيقة تاريخية، هي نتاج مراحل تاريخية معيَّنة، يخضع للنقاش والنقد مثل الوثائق الأخرى القديمة والحديثة[1]. ثم يضيف هذا المستشرق قائلاً:(.. وعندما جرى النظر إلى القرآن من جانب المستشرقين باعتباره حدثاً تاريخياً، يمكن النظر فيه وتأمُّله بدقَّة، ما كان المقصود تدمير الإسلام.

---

(1) دي بلو، فرانسوا، في نقد الاستشراق، مجلة الفكر العربي، العدد السابق ذكره، ص149-150.

وإنما التعامل مع نصوص المشرق والإسلام وتاريخهما كما جرى التعامل علمياً مع نصوص الغرب ونصوصه المقدَّسة) [1].

ولا أعتقد أن المقارنة التي عقدها الكاتب دقيقة. حقَّاً؛ إن الكتاب المقدَّس خضع للدراسة العلمية كوثيقة تاريخية، لكن تلك الدراسات العلمية لم تنته إلى التصريح بأن الدين المسيحي أكذوبة تاريخية، أو أن نبي المسيحية دجَّال أو مُلفِّق أو كذَّاب ... إلخ، ممَّا حفلت به اتهامات المستشرقين والمبشرين للإسلام ونبيِّه، وهذا هو ما يعترض عليه المثقّف المسلم. وإن أغلب مَنْ درس الكتاب المقدَّس تاريخياً، انتهى إلى القول إنه كُتب وأُخضع لإعادة الكتابة في مراحل تاريخية مختلفة، فدُسَّت فيه نصوص غير إلهية، تراعي مصالح رجال الدين ذوي النفوذ السياسي والاقتصادي في كلِّ مرحلة تاريخية.

ولا يعترض المثقّف المسلم على الدراسات العلمية التي تحاول تشخيص الأسباب التاريخية المادية والفكرية للظواهر والأحداث الأخرى التي تقع خارج أصول العقيدة الدينية للمسلمين. لكن المشكلة تكمن في أن المستشرقين والغربيين عموماً لا يميِّزون بين العقيدة في بُعْدها الإلهي وبُعْدها التاريخي، الذي أشرنا إليه في الفصل السابق.

فإذا كان التاريخ مجموعة تفاعلات تتحكَّم فيها قوى مختلفة، فإن العقيدة مجموعة مسلَّمات مستقلَّة هي التي تتحكَّم في قوى التاريخ، وليس العكس. فلا يمكن التفكير في ضوء العقيدة بأن وحدانية الله سوف تتغيَّر

---

(1) المصدر نفسه، ص150.

مع التغيُّر الاقتصادي والاجتماعي، أو أن الإيمان بالعالم الآخر مرتبط بتطوُّرات الحياة المادية، أو أن مُحمَّداً نبي، ما دام المسلمون فقراء، ثم يتَّضح أنه ليس كذلك في عصر العلم والتقنية!!.

لكن الحق أن العوامل التاريخية المادية تمَّ الاستفادة منها في إنجاح الدعوة الإسلامية، أو أن تلك العوامل ساهمت في خَلْق لحظة تاريخية معينة، كأن تكون لحظة تسلُّط أمير معيَّن، أو قيام ملكيات مستبدَّة في مراحل معيَّنة من التاريخ الإسلامي. وفي ضوء ذلك - أيضاً - يمكن الحديث عن غياب الديمقراطية، والحرية السياسية، وإرجاع ذلك إلى عوامل عِرْقية واقتصادية وسياسية. وبهذه الطريقة - أيضاً - يمكن دراسة أيِّ ظاهرة تاريخية، فنية أو أدبية أو فلسفية أو سياسية تشريعية. لكن أمر العقيدة مختلف جداً؛ لأنها - كما أسلفنا - لم تكن قائمة - أساساً - على براهين عقلية، مستمدَّة من أُسُس تاريخية، بل هي تجربة ذوقية حدسية في أساسها، لا يتذوقها إنسان يقع خارج دائرتها، ولا يمكن أن يشعر شعور أصحابها المؤمنين بها [1]. ولذلك فإن محاولة وصفها بطريقة سلبية من الخارج يعبِّر عن صدام غير مبرّر بالنسبة لأصحاب العقيدة، ولذلك تحتاج العقائد إلى لمسات رقيقة حذرة، تقرِّب الباحث من أصحابها، وإن خالفهم في نتيجة بحثه.

---

(1) الحقيقة إن مسألة العقيدة بوصفها الأساس البنائي للحضارة الإسلامية، وإشكالية تعليل ذلك الأساس بين المسلمين والمستشرقين، هو كأيِّ اختلاف فلسفي، يتعلَّق بالمسلَّمات والبداهات. ولذلك فالنظر الفلسفي يناقش ذلك كجزء من مهامِّه الأساسية تجاه العلوم المختلفة.

وهذا ما طلبه **الدكتور عبد اللطيف الطيباوي** من المستشرقين، وهو أن يطرحوا فهم المسلمين لعقيدتهم بأمانة ودقَّة لتعريف القارئ - الذي لا علم له بالعقيدة الإسلامية - ثم طرح الآراء المخالفة أو رأي الباحث المخالف [1]. ولكن هذه الأمانة مفقودة في دراسات المستشرقين النقدية، أو في معظمها، ممَّا يعرض القارئ إلى اختلاط في الأمور، يجعله عاجزاً عن التمييز بين الأصل المتوارث لدى جماعة المسلمين وبين رأي الكاتب.

والغريب أن بعض المستشرقين مثل **فرانسوا دي بلو** فهم **الطيباوي** خطأ، بعد أن صنَّفه ضمن الناقدين اليمينيين المعادين للعلم، ادَّعى أنه يشترط في دارس الإسلام أن يكون مسلماً مؤمنا به، دون أن يشير إلى المصدر الذي استقى منه هذا الادّعاء [2]. والحقيقة أن **الطيباوي** لم يدَّع هذا الادِّعاء، وكل ما اشترطه هو التزام منهجي، وهو أن تُعرض عقيدة المسلم بطريقة سليمة كما يفهمها المسلم، ثم يطرح الرأي المخالف، وهذه الصورة من الطرح معقولة لدى **الطيباوي** [3]. وهذا الكلام يتعارض - تماماً - مع الادّعاء الذي ذكره **دي بلو**، من دون إشارة إلى مصدره.

والمثال النموذجي على هذا الخطأ المنهجي الذي حذَّر منه الطيباوي، ويصفه دي بلو بالعلمية والتقدمية، ما ذكر في كتاب صدر عن جامعة كمبردج تحت اسم (الهاجرية) وتكوين العالم الإسلامي، بقلم: باتريشيان

(1) الطيباوي، د. عبد اللطيف، مصدر سابق، ص155.
(2) دي بلو، فرانسوا، المصدر السابق نفسه، ص150.
(3) الطيباوي، د. عبد اللطيف، المصدر نفسه، ص155.

كرون، وما يكل كول الباحثين في دراسات التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط، وممَّا جاء في الكتاب المذكور [1]:

(الإسلام دين وضعي، أُسِّست قواعده في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان، أمَّا ما كان قبل ذلك، فقد كان شيئاً اسمه (الهاجرية)، و(الهاجرية) هي عبارة عن كلام كَتَبَهُ الأسقف (ذيبوس) يقول فيه: إن النبي يبشِّر بدين، يُعدُّ استكمالا للديانة (الهاجرية)، وإن هذا الاسم يُنسَب إلى السيدة هاجر زوجة إبراهيم... ويشتقُّ المؤلِّفان اسم الهجرة النبوية من اسم هاجر، ويُنكران حصول أيِّ هجرة للنبي قطُّ).

فهل في هذا الطرح أمانة علمية؟!وهل يميز بين الإسلام وتاريخه الشائع بين أهله، وبين ما يراه الكاتبان، فضلاً عن كونه تزييف لا يصمد أمام أبسط الحقائق التاريخية، وهل لباحث متوسِّط الاطِّلاع على تاريخ الإسلام أن يعني له هذا الكلام أكثر من كونه كلاماً مضحكاً يثير السخرية؟؟!!

مثل هذه الدراسات لا تنسجم مع أيِّ منظومة تاريخية للعصور الإسلامية الأولى والمتأخرة، إنها دراسات مُخْتَلَقَة، قائمة على تعميمات غير مستندة إلى دراسة واستقصاء مفصل للجزئيات (الوقائع)، أوهي استعجالات يمليها العجز، وقلَّة الاطلاع، وصعوبة الخوض الدقيق والمفصَّل في الجزئيات، ممَّا يدفع الباحث الغربي إلى ترك الدراسات التفصيلية الدقيقة والقفز على الأحداث والوقائع بفرضيات عامة قائمة على التخمين، وغريبة عن التاريخ المدروس، وتبدو مثاراً للسخرية.

---

(1) هذا النصُّ مقتبس من الدكتور شوقي خليل، أضواء على مواقف المستشرقين والمُبشِّرين، ص18-19.

وعلى الرغم من الموضوعية النسبية للمستشرق **مونتجمري واط**؛ حيث كشف عن تعارض الرؤية العلمية التي تشدِّد على الأصول التاريخية مع محاولة فهم الإبداع البشري، وذهب إلى أنه ليس كل عناصر الحدث الجديد ترجع إلى أصول قديمة، ووصف الإسلام بأنه يمثّل اقتحاماً جديداً في عالم الفكر الإنساني، إلا أنه يعود ليقلّل من أهميته بقوله إن (جوهر الرسالة ليس مبتكراً) [1]، ويستخدم المسوِّغ الكلاسيكي للمبشِّرين نفسه القائل بأن معظم العناصر التاريخية كانت امتداداً للأديان السابقة على الإسلام مثل المسيحية واليهودية، وبالرغم من أن هذا الادعاء فيه جانب من الصحة كما نرى، إلا أنه يقع في خطأ كبير عندما يُرجع مفهوم التوحيد في الإسلام إلى اليهودية والمسيحية:(وقد علم المكِّيُّون أن المسيحيين واليهود عبدوا إلهاً واحداً متسامياً؛ هو الله في لغة العرب، وقد فُتن بعض منهم بالتوحيد...) [2]، وهذا التصريح يجهل أو يتجاهل رفض القرآن الكريم للفهم اليهودي والمسيحي السائد للتوحيد، واعتبر قول اليهود بأن عزيراً ابن الله، وقول المسيحيين بالتثليث، وإن المسيح ابن الله، نوعاً من الشِّرك المخالف للتوحيد، وطرح صورة أخرى مختلفة هي صورة التوحيد الخالص، وهو الصورة الحقيقية للموسوية والمسيحية كما يعتقد القرآن. ثم إن الرسول مُحمَّد ﷺ وبعض أفراد أسرته كانوا على دين إبراهيم الخليل (الحنيفية)، ولم يكونوا هوداً أو نصارى. وقد أشار المستشرق فلهاوزن إلى ذلك المعنى، كما ذكرنا في موضع سابق [3].

---

(1) واط، مونتغمري، مصدر سبق ذكره، ص631.

(2) المصدر نفسه، ص630.

(3) فلهاوزن، تاريخ الدولة العربية، هامش المترجم، ص1.

نقد التدليل على الخطوة الثالثة:

الخطوة الثالثة من التدليل مرتبطة بالخطوتين الأولى والثانية، ويتخذ التدليل الصورة الآتية: إذا كان مُحمَّد يعرف القراءة والكتابة، وقد ألَّف القرآن، بعد أن انطبع في نفسه تأثُّراً ببيئته التي عاش فيها، وبمظاهر حياتها المادية والروحية والاجتماعية، فضلاً عن أخذه عن الأديان السابقة عليه، الموجودة في الجزيرة العربية، مثل المسيحية واليهودية، (فإن ما يدعيه من وحي نزل عليه ما هو إلا نوبات من الصرع كان يعاني منها) [1] ، وفي أحسن الأحوال هي أحلام رآها في المنام، فأثرت في نفسه في اليقظة [2].

ويبدو أن المستشرقين بعد أن علّلوا مصدرية القرآن بالتاريخية، احتاجوا إلى تفسير ظاهرة الوحي التي يدَّعيها نبي الإسلام (في زعمهم)، وقد اختاروا الفرضيات التي ترضي مقدمات بحثهم وموقفهم العاطفي والديني المسبق، فهو - في زعمهم - إمَّا كان يكذب، وهذا رأي شائع لدى القسس والرهبان وبعض المستشرقين، أو أنه كان يعاني من نوبات صرعية، أو أن أحلاماً كانت تعتريه في منامه، فلا يميّز بينها وبين اليقظة.

وأكثرهم اعتدالاً هو المستشرق مونتجمري واط الذي اكتفى بالتلميح دون التصريح. فبعد أن يستعرض واط صور الوحي في القرآن الكريم، يقرّر بأن صور الوحي الواردة في سورة البقرة (الآيات 91-97) مُجرَّد شرح،

---

(1) لوثروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، 1/ 34. نقلاً عن الدكتور شوقي خليل، أضواء على مواقف المستشرقين والمبشّرين، ص87.

(2) حتّي، فيليب، تاريخ العرب المُطوَّل، ص157، نقلاً عن الدكتور شوقي خليل، مصدر سابق، ص87.

وليس تصويراً، وينتهي إلى القول: (يمكن القول إن مُحمَّداً لا يعرف شكل الملائكة، ولكنه - ببساطة - وجد الكلمات في قلبه بطريقة ما، وأخيراً؛ قرر اعتبارها عملية قام بها جبريل) [1].

والمعنى الثاوي في قول مونتجمري السابق، هو أن النبي ﷺ كان يعاني من هلوسة سمعية، تنتهي إلى إسقاطات خارجية، وهذا ما يكشف عنه مونتجمري في موضع آخر، بقوله: (ولكن يبدو من المؤكد أن مُحمَّداً ظنَّ نفسه قادراً على التمييز بين الوحي ونتاج وعيه الذاتي)[2]. والمعنى الذي يُومئ له هذا النصُّ هو أن النبي كان موهوماً، وأنه غير قادر على ترجمة وعيه الذاتي بصورة دقيقة، فظنَّ أنه وحي من السماء.

واضح أن كلام المستشرقين السابق ليس استنتاجاً، بل هو من قبيل التعليل الباهت، والذي لا معنى له، بل يدلّ دلاله واضحة على ضعف علمي لدى قائله. فلا الصرع ولا الأحلام، ولا كل الأمراض النفسية، يمكن أن تفسِّر لنا وجود كتاب عظيم مثل القرآن الكريم. ولا توجد سابقة في تاريخ الفكر البشري، أن يُنتج الصرع أو الأحلام أو الجنون كتاباً كبيراً بهذا الحجم العلمي واللغوي والإعجازي. ولا يعبِّر الصرع عن إدراك واعٍ، بل هو فقدان كامل للوعي. ولا يمكن أن تأتي الهذيانات والهلوسات بشكل منطقي ومتَّسق المعنى والنَّظْم، إلى حدّ يمكن أن نتصوَّر إمكانية أن تكون مصدراً لكتاب عظيم، يعالج واقعاً معقَّداً، مثل القرآن الكريم، فضلاً عن كونه يحمل مشروعاً ضخماً، ورسالة أذعنت لها البشرية في مغارب الأرض

---

(1) واط، مونتجمري، مصدر سابق، ص635.

(2) المصدر نفسه،ص635-636.

ومشارقها[1]. فتلك التعليلات - إذنْ - لا معنى لها، وبعيدة أشدّ البُعْد عن الحقيقة، بل قريبة جداً من الميول الأيديولوجية والعنصرية التي تُربك البحث العلمي، وتُضلّل استنتاجاته.

وربما يخفي ادّعاء المستشرقين هذا إحساسهم الواعي أو اللاواعي بعظمة القرآن مقارنة بعصره، تلك العظمة العلمية والفكرية والتشريعية، التي لا يمكن تصوّر أن يضعها إنسان بطريقة طبيعية، فافترضوا لها تلك التعليلات النفسية، التي تمليها المكابرة والعناد، وليس البحث عن الحقيقة.

ولم نعرف عن الأنظمة الفكرية التي تعالج مشكلات الواقع الإنساني أنها نتاج للجنون، فلا ماركس ولا ستالين ولا دعاة الليبرالية، يمكن وصفهم بالجنون، وإنما وُصفت بعض الأعمال السلبية بأنها نتاج لحالات جنونية، مثل أعمال نيتشة وشوبنهاور وغيرهم.

والحقيقة إن القول بأن القرآن نتاج لنوبات صرعية أو جنونية، ينسف المنهج العلمي التاريخي الذي يدَّعيه المستشرقون، والذي يصوّر تاريخ الأفكار والأحداث الكبرى بشكل سلسلة من الترابطات بين الأسباب ونتائجها، وأن القرآن أو الإسلام يمثل نتاجاً لسلسلة من الأحداث التي واكبها رسول الإسلام في مكة، والتي انطبعت في نفسه، فأنتج القرآن.

---

(1) ولا يوافق واط نفسه على الاعتقاد القائل بأن تلقّي مُحمَّد ﷺ للقرآن هو من قبيل النشاط العبقري؛ مثل الذي كتب به شكسبير هاملت؛ إذ يقول: (..فإننا مباشرة سنجد فرقاً. هاملت حقيقة رُبَّما قيلت لتتضمَّن رؤية عن الحياة، ولكنها لم تتضمَّن مجموعة من الأفكار القادرة على أن تصبح الأفكار الرئيسة للعالم، ووجهة نظر الملايين من البشر. هذه واحدة من الحقائق حول القرآن، والتي لا يجب أن تغيب عنَّا. أفكار مُحمَّد الرئيسة وديانته كانت برهاناً كافياً لهداية الملايين). انظر: واط، مونتجمري، مصدر سبق ذكره، ص636.

أين هذا القول من سابقه؟! يوجد تناقض واضح بين القولين، فإذا كان مصدر القرآن نوبات صرعية، فهذا يستدعي أن يكون مُجرَّد مجموعة من النصوص الشاذَّة، وغير المتماثلة مع الواقع الإنساني، في حين يقرِّر المنهج التاريخي الانسجام بين النص وواقعه، بل يرى أن النص نتاج واعٍ لواقعه، يستوعبه، ويمثِّله.

وعلى فرض أن المستشرقين يفصلون بين القرآن وحالات الصرع، فإن هذا الفرض مرفوض؛ لأن تبليغ النصوص(الآيات) كان عقيب كل حالة وحي (الصرع في زعمهم).

والحقيقة أن التناقض الذي وقع فيه المستشرقون يعود إلى التحيّز، والقصد الخفي الذي يوجِّه الأبحاث، ممَّا يجعلها مجانبة للنزاهة الموضوعية، وذلك القصد المسبق هو استبعاد وإنكار الطابع الإلهي للرسالة الإسلامية، ومعالجة الموضوع وفقاً لما يقرِّره منهج ينظر إلى الأحداث والوقائع من زاوية واحدة فقط، هي الزاوية المادية.

وطبيعي؛ فإن رؤية الأشياء تتحدَّد وفق الزاوية التي ينظر منها إليها، وكل رؤية تنظر إلى الأشياء من زاويتها الخاصة وتستبعد الزوايا الأخرى هي رؤية أيديولوجية، سواء كانت علمانية- مادية، أو روحية.

والحقيقة أن الواقع لا يمكن أن تلمّ به زاوية نظر واحدة، بل هو يأتلف من منظورات متعدّدة، تفترض رؤية تكاملية، تحيط بأبعاده المتعدّدة؛ المادية والروحية.

والحقيقة أن الرؤية العلمانية الغربية - إذْ تلغي أثر البُعْد الروحي في الحياة الإنسانية السياسية والاجتماعية؛ إذْ لا يمكن الفصل بين الجانبين الاجتماعي والسياسي، إلا وفق رؤية دكتاتورية، وهذا ما يتناقض مع التوجّهات الديمقراطية للعلمانية - تلتزم بمنظور الأيديولوجيا المادية أُحادية الرؤية، وهذا ما يخرجها عن مزاعمها في التّخلّي عن الرؤى الأيديولوجية والالتزامات العقائدية، ويجعلها أسيرة لتوجّهات استبدادية، لا تقلّ عن استبداد بعض الأصوليات المتحجّرة.

الفصل السابع

المركزية المستعارة

التَّحوُّل الثقافي:

لم تكن الثقافة الأوروبية ثقافة ذاتية كلياً بقدر ما هي ثقافة مدينة لعدَّة ثقافات، وفي مقدمتها الثقافة العربية الإسلامية. كلنا يعلم نوع الثقافة السائدة اليوم في أوروبا، وهي الثقافة العلمية المستندة إلى التصوّر التجريبي والاستقرائي والذرائعي، ولم تكن هذه الثقافة والمنهجية المستندة إليها ثقافة أوروبية، فاليونانيون كانوا يحتقرون العمل والتطبيق العملي للنظر، ويمنحون التجربة رتبة متدنّية قياساً إلى الفكر التأمُّلي، ويرون أن العمل من طباع العبيد. فكيف استطاع الأوروبيون أن يغيِّروا من التفسير الطبقي للعلم؟ ومن أين استمدُّوا هذا الإيمان بقيمة العلم التجريبي؟ ما هو الوسيط الذي نبَّه الأوروبيين إلى قيمة التجربة والعمل؟ سؤال جدير بأن نبحث له عن إجابة منطقية، أكثر انسجاماً مع تاريخية الفكر العلمي، وبعيداً عن معجزات الأوروبيين المحدثين [1].

---

(1) نسبة إلى حقيقة أن الأوروبيين المعاصرين يعتبرون الفلسفة اليونانية معجزة أوروبية أبدعها اليونانيون من عدم، ويبدو كذلك أنهم ينظرون إلى العلم التجريبي وثقافته الراهنة بأنه إنشاء عبقري لأوروبا التي تختلف عن العالم الإسلامي والعربي من حيث العبقرية والإبداع، وما العرب سوى نقلة سلبيين للفكر والعلم اليوناني. انظر العرض النقدي الرائع لهذه المزاعم الغربية الذي قدَّمه الفيلسوف العراقي المعاصر حسام محيي الدين

بدأت المرحلة التاريخية الحديثة سنة 1600م، وكانت عودة بالعلم إلى الأسلوب التجريبي القائم على الاستقراء والملاحظة، وهنا نجد خطوة متقدمة تنقل أسلوب المشاهدة المستخدم في الحضارات الشرقية القديمة، إلى صيغة علمية دقيقة. وتضمَّن هذا الانتقال نقداً حادّاً للمنهج القياسي القائم على النظر المجرد، وتقديماً لمنطق الاستقراء والتجربة.

كان ذلك بداية اتصال العلم بالعمل، وتطوّر أساليب العمل، واستخدام العلم النظري لابتكار أساليب عملية جديدة. وتمت صياغة ذلك علمياً عندما استطاع نيوتن أن يستنبط قوانين الميكانيكا العملية من الميكانيكا النظرية. وهكذا انبثقت التكنولوجيا من العلم. وكان اتصال العلم بالتكنولوجيا العامل الرئيسي في انفصاله عن الفلسفة. فقد أرست التكنولوجيا دعائم المنهج التجريبي والعملي، في حين ظلَّ الأسلوب القياسي ومبدأ الوضوح والبداهة المنهج المميّز للفلسفة[1]. هنا؛ نسأل - مرة أخرى - ما هي الوسائط التاريخية لهذا التَّحوُّل؟ ما الذي توسَّط بين **غاليلو ونيوتن** وبين اليونانيين، وعدَّل من معايير الحقيقة، وصحَّح من النظر إلى التجربة والاستقراء؟ وإذا كان العقل ينساق بحكم البداهة إلى البحث عن الوسائط السببية التاريخية، فإن الوسيط التاريخي الأقرب والذي لا يمكن للتاريخ البشري تجاهله، مهما طغى روح التَّعصُّب العِرْقي، هو الحضارة الإسلامية، كما سوف نوضح ذلك في الصفحات القادمة.

الآلوسي في كتابه بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1981، ص5 فما بعدها.

(1) فرانك، فيليب، فلسفة العلم، ترجمة علي علي ناصف، بيروت، ط1، 1983، ص51.

لكن الغرب أسَّس وَهْم مركزيته الثقافية على جملة أوهام في مقدمتها أن الحضارة الإسلامية مُجرَّد وسيط سلبي ناقل لمضمون الحضارة اليونانية، ولكي يسوّغ هذا الوَهْم أُسُس مفاهيم أسطورية تجزِّئ العقل البشري، وتوزّعه على البشر استناداً إلى رغبات مكبوتة ومقموعات تاريخية لا شعورية، وهذا ما أسّسه المستشرق الفرنسي أرنست رينان [1]. وإذا تمَّ هذا التأسيس الأسطوري يتوجّه العقل إلى البحث عن تعليلات تنسجم مع هذا التأسيس العنصري، في مقدمة هذه التعليلات إن العقل السامي عقل تحليلي غير إبداعي، عقل يعرف المحاكاة والتمثيل، ولا يقوى على التجديد الذي هو الصفة المميّزة للعقل الأوروبي، ومن المفارقة الفكهة أن رينان قرّر هذا التمييز العنصري في سياق حديثه عن مستقبل العلم في كتاب له بهذا الاسم. (لم يكن رينان في الكتاب يتحدّث حديث فرد إلى جميع البشر، بل كان يتحدّث بوصفه صوتاً تأمّلياً، متخصّصاً، اعتبر عدم المساواة بين الشعوب والسيطرة الضرورية من قِبَل أقلّية منها على الأكثرية، أمراً بديهياً باعتباره قانوناً، من قوانين الطبيعة والمجتمع، لا ديمقراطياً) [2].

وفي السياق العِرْقي نفسه يقول جب: (يُجابه دارس الحضارة العربية باستمرار التضاد العجيب بين قوة الخيال التي تتجلّى - على سبيل المثال - في فروع معينة من الأدب العربي وبين الحرفية، والحذلقة، اللتين تتجلّيان في

(1) انظر: جوتييه، ليون: مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ترجمة: مُحمَّد يوسف موسى، القاهرة، دار الكتب الأهلية، 1945، ص7. انظر أيضاً: مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة، ط3، ص11.

(2) إدوارد سعيد، الاستشراق، ص154.

التفكير والعرض، حتى حين يكونان مخصّصين لهذه النتاجات ذاتها. صحيح أنه وجد بين الشعوب الإسلامية فلاسفة عظماء، وأن بعضهم كانوا عرباً، غير أنهم كانوا استثناءات نادرة. فالعقل العربي سواء في علاقته بالعالم الخارجي، أو في علاقته بالعمليات الفكرية، يعجز عن أن يَطَّرِحَ شعوره الجارف الحادّ بانفصالية الأحداث المحسوسة، وفرديتها، وهذا بالذات - فيما أعتقد - أحد العوامل الرئيسة التي تكمن وراء ظاهرة (فقدان الحسّ بالقانون) التي اعتبرها الأستاذ **ماكدونالد** فرقاً مميزاً في الشرقي، وهذا هو - أيضاً - ما يوضح... نفور المسلمين من العلميات الفكرية للعقلانية.... فرفض أساليب التفكير العقلانية والأخلاقية النفعية التي لا تنفصل عن هذه الأساليب، له جذوره، لا في ما يُسمَّى (تعموية) رجال الفقه المسلمين، بل في نووية الخيال العربي، وتفرّديّته) [1].

ومن هنا أضفى هذا الطرح أسطورة المعجزة على نتاجات العقل الأوروبي، فالفلسفة اليونانية إبداع إعجازي لليونان، والحضارة الغربية المعاصرة إعجاز أوروبي لا مثيل له في التأريخ، ولم يكتسبه العقل الأوروبي من غيره سواء محاكاة أو تطويراً. العامل الآخر المؤسّس لوَهْم المركزية هو منطق القوة، سواء الاستعماري أو الاقتصادي المفروض بعنوان حتمية العولمة. ونحن إذا استطعنا أن نفنّد هذه المزاعم، ونثبت عدم علميّتها، ومجانبتها للروح العلمية الموضوعية نكون قد قوّضنا هذا الوَهْم الذي أذاق البشرية ويلاتها في العصر الحديث.

(1) نقلا عن إدوارد سعيد، الاستشراق، ص129.

الأثر الخارجي:

لقد أثبت المفكّر العراقي **حسام الآلوسي** خطأ الرأي القائل بمعجزة الفلسفة اليونانية، وانتهى بها إلى جذورها الواقعية في الحضارات الشرقية القديمة.

إن جوهر ما يؤكّد عليه المفكّر **الآلوسي** هو (**أن اليونان ليسوا أول مَنْ بدأ الفلسفة والعلم والتجريد أو التنظير، فإنه ليس هناك وقت ولا مكان يمكن أن يقال إنه فيهما ومعهما بدأ العلم والتفكير والتعميم. وقد أثبتت بحوث بافلوف ومن جاء بعده ذلك. وعلى أساس هذه البحوث، وعلى أساس بيان دور العمل والممارسة في بناء نظرية المعرفة البشرية لم يعد مقبولاً الرأي القائل بأصالة الفكر اليوناني، وبأن اليونان هم أول من بدأ العلم النظري والفلسفة، وبأن مَنْ سبقهم لم يصلوا إلا إلى طور العلم العملي فقط. ويقوّي من عدم القبول هذا ما قدّمته حضارات وادي الرافدين والنيل من إنجازات في مجال العلم والمجالات الأخرى، ووجود فكر فلسفي، وعلوم، عند الهنود، قبل اليونان بوقت طويل**)[1].

وقد قدَّم **الآلوسي** استشهادات ومقارنات مستفيضة لإثبات وجهة نظره، ونقد بطريقة تفصيلية مقارنة وجهة النظر الغربية العِرْقية التي تحاول أن تلغي الدور العلمي والفكري للحضارات الأخرى في نشوء العلم

---

(1) الآلوسي، الدكتور حسام محيي الدين، بواكير الفلسفة قبل طاليس، أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1981 ص3.

والفلسفة، لكن **الآلوسي** اعتمد في بناء رؤيته الفلسفية كبديل عن تلك الآراء على المادية التاريخية والديالكتيكية في صورتها الكلاسيكية المبنية على بحوث **بافلوف** والرؤية الخطية للتاريخ والآلية الفيزيائية، وهي مرحلة تجاوزها الماركسيون الجدد من أمثال **يورغن هابرماس** مثلاً.

ولذلك لا نوافقه على تفسيره للتطوُّر النوعي للفلسفة اليونانية على أساس نظرية تحوُّل التراكم الكمِّي إلى نوعي؛ لأنه يفضي بالحضارة - في رأينا - إلى أن تتشكَّل بناء على أُسُس عمياء، فضلاً عن أن هذه النظرية تلغي دور العوامل الأخرى المحتملة في العملية. ولو كان مُجرَّد التراكم الكمِّي يفضي إلى تخليق نوعي لما تأخَّرت الحضارة الأوروبية الحديثة إلى القرن الثامن عشر الميلادي، ولكان التراكم الكمِّي والنوعي الراهن سبباً في قيام نهضة عربية أو إسلامية جديدة، ولَمَا كان الدين دافعاً قوياً وجوهرياً لبعض الحضارات، مثل الحضارة الإسلامية، وعندما نقول الدين، فالقول يتضمَّن استبعاد حصر التطور الحضاري بالتراكم الكمِّي.

إذنْ؛ هناك عامل مفقود، تصبح تلك التراكمات في حالة غيابه لا معنى لها، هو ذلك الجانب المعنوي(النوعي) للعقل البشري. فضلاً عن أن التراكم الحضاري والثقافي لا يقاس بالكمِّ، بل يقاس بالقيمة، فتراكم المعرفة الخاطئة لا يقود بذاته إلى الصدق، فلو جُمعت آلاف القضايا الكاذبة لا تنتج منها نتائج صادقة واقعياً؛ لأن القضايا الكاذبة واقعياً لا تُنتج إلا قضايا كاذبة واقعياً أيضاً، والقضايا الصادقة واقعياً تنتج قضايا صادقة واقعياً بالضرورة. والكمُّ لا ينتج إلا الكمَّ، فالأشياء لا تمتلك هويتها من

مُجَرَّد مجموع أجزائها، فالإنسان ليس مُجَرَّد حاصل جمع لأجزائه المادية، والتفاحة ليس مُجَرَّد مجموع كمِّها الذَّرِّيّ، فلا تتعيَّن الأشياء - إذنْ - وفقاً للتراكم الكمِّي.

فضلاً عن أن تفسير المفكِّر **الآلوسي** يرتكز على المفهوم الخطي للتاريخ، وهو أمر لا ينسجم مع واقع الفكر العلمي، فالتفسير الخطي يتناقض مع الطبيعة الإبداعية للعقل البشري، ويرتبط بالرؤية الآلية، فضلاً عن أن النماذج والقطائع المعرفية لا تنسجم مع الصورة الخطية للتاريخ. ولا يخفى على البال أن فكرة التراكم الكمِّي المستند إلى القفزات التَّطوُّريَّة لا تستقيم إلا مع رؤية تنظر إلى حركة التاريخ على أنها مسار خطي باتجاه واحد.

والمفارقة الكبيرة أن أحد الفلاسفة الماديين(**روجيه غارودي**) الذي يعتمد **الآلوسي** على كتبه وآرائه اعتماداً رئيسياً لم يكتف بالتخلِّي عن آرائه المادية تلك، بل تخلَّى عن المركسية كلياً، واعتنق الإسلام، وأصبح داعية له، ومناضلاً من أجل الحقِّ الفلسطيني!!.

والغريب هو تبنِّي **الآلوسي** لرأي **جون ديوي** من دون نقاش، الذي يذهب إلى (أنه في مسار الحضارة البشرية واليونانية يوجد خطَّان: خط واقعي عملي أنتج - بدافع الحاجة والممارسة والواقع -، الحرف والصنائع والعلوم الوضعية؛ وخط تأملي، هروبي، خيالي أنتج - بدافع التعويض والأمل والنزعات الوجدانية وعدم القدرة على تفسير الظواهر، أو تغيير الواقع - الميثولوجيا والفلسفات المثالية) [1].

---

(1) الآلوسي، المصدر نفسه، ص4، يُنظَر أيضاً: جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ترجمة أمين مرسي قنديل، مؤسسة فرانكلين، ص64 فما بعدها.

ويبدو واضحاً أن هذا الرأي ينبثق عن موقف ذرائعي نفعي، ينطلق من أساس رأسمالي، يعني بالربح والفائدة العملية، دون الاكتراث بما هو نظري، أو ينطلق من بداهات عقلية، لا ترتبط - مباشرة - بزيادة الثروة، وجني الأرباح، فالفلسفات المعاصرة ترتبط بالواقع الاجتماعي ونمط الحياة وبسلطة أيديولوجية معينة، ولذلك فموضوعيتها ترتبط بهذا الأساس.

فضلاً عن ذلك، فإن هذا الرأي يتناقض مع النظرية التَّطوُّريَّة التي يتبنَّاها **الآلوسي**، لأن هذا الرأي يجعل هذين الخطين متزامنين (متوازيين)، الخط الأسطوري والخط العلمي العملي، في حين ترى النظرية التَّطوُّريَّة أنهما متتابعان، فالخط العلمي يأتي في أعقاب الفكر الأسطوري، ويحل محله. ويبدو واضحاً أن **الآلوسي** تبنَّى - في الوقت نفسه - النظرية التَّطوُّريَّة، يقول: (.. تقدم الدراسات الخاصة بأفكار الشعوب البدائية الغابرة، وما يقدمه علمي النفس والاجتماع، عن تطورنا من الطفولة إلى النضج، أفراداً، وعلى نطاق البشرية جمعاء، قدمت معلومات، أظهرت أن البشر مرُّوا بمراحل، تنامى فيها عبر آلاف السنين، فكرهم، وتجمَّعت خبراتهم، حتى ساعدتهم على تمييز الأشياء واستنباط المبادئ العامة للتفكير وغير ذلك)[1].

وتأتي غرابة هذا الرأي لكونه يأتي من مفكِّر محض تاريخ الفكر العلمي والإنساني. وهو تاريخ يعرض بصراحة شديدة لكيفية انبثاق العلم من صلب التأمُّل النظري، فضلاً عن أن الأسطورة لم تنشأ بدافع الهروب من الواقع بقدر ما هي مرتبطة أشد الارتباط بهذا الواقع، **فهي** تعليل يُعبِّر عن

---

(1) الآلوسي، المصدر نفسه، ص4، يُنظَر أيضاً: جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ترجمة أمين مرسي قنديل، مؤسسة فرانكلين، ص64 فما بعدها.

إمكانات الإنسان المتوفِّرة وفق الطاقة التي يحدِّدها مستوى التطور الفكري والعلمي في ذلك العصر. ولا يمكن حصر الفكر التَّأمُّلي في الأسطورة والمثالية، فالكثير من جوانب الفكر العلمي ذات طابع تأمُّلي، فلا كل فكر تأمُّلي مقطوع الصلة بالواقع، ولا الفكر العملي يمكن له أن يستقلَّ بأيِّ شيء من دون توجيه الفكر التَّأمُّلي. بل إننا نجد أن تاريخ العلم يكشف عن أن العلم وُلد بمعناه الحقيقي عندما ارتبطت الممارسة العملية بالفكر التأملي النظري. وقبل هذا الربط بين النظر والعمل كانت حركة العلم متعثِّرة. وقد تجسَّد ذلك في أول ملمح منهجي بارز له في استنباط **نيوتن** لقوانين الميكانيك العملي من الميكانيك النظري.

والحقيقة أن اختزال الفكر البشري إلى المادية والمثالية تبسيط مخلّ، لا يستوعب الفروق الجوهرية بين تطوُّرات العقل البشري في مراحل الزمن المتعاقبة. فالكثير من المثاليين في القرن العشرين هم أكثر علمية من الماديين، الذي يحتكرون العلمية والتقدمية. فهؤلاء علماء الفيزياء المعاصرون أغلبهم تبنَّى فلسفة مثالية، مثل **أدنجتون**، و**جينس**، وحتى **أينشتين**، فضلاً عن علماء رياضيات مشهورين، وهم أقدر على تفسير الظواهر الطبيعية من الفلاسفة الماديين. ألا يشكِّل ذلك مفارقة كبيرة مع أطروحة **الآلوسي** التي تربط الفكر العلمي بالنزعة المادية والذرائعية العملية؟!

وفضلاً عن ذلك؛ فإن النظرية التفسيرية التي يتمسَّك بها المفكِّر **الآلوسي**، تفضي به إلى عكس ما يريد إثباته، على الرغم من أن أطروحته نجحت – من الناحية العملية – في إثبات هدفه. ووفقاً لنظريته ستكون

نتاجات الحضارات الشرقية، التي يدافع عنها، مُجرَّد تشكيلات كمية، لا قيمة لها، إذا أخذت بمعزل عن تأليفها اليوناني (العقل التركيبي)، وهذا ما يبغيه مناهضو **الآلوسي** في رأيه الرافض لفكرة المعجزة اليونانية. كما أن النظرية تلغي إمكانية التمييز بين ما هو إيجابي موضوعي وما هو سلبي غير موضوعي في التراكم الحضاري، وهذا يؤدي إلى استحالة التأليف الحضاري الإبداعي الذي أنتجه اليونان كما يفترض الآلوسي.

والحقيقة أن الآلوسي يتطرَّف في تجريد الفلسفة اليونانية ممثَّلة بفلسفتي **أفلاطون وأرسطو** من العقلانية، ويرى أن حظَّها من العقلانية لا يزيد عن حظِّ أفكار الشعوب البدائية، وأساطيرهم. وهو يحصر فلسفة **أفلاطون** بالمثل والتناسخ، وفلسفة **أرسطو** بفكرة المحرِّك الغائي [1]. لكن هذا الاختزال لفلسفتي الفيلسوفين الكبيرين ليس سليماً، فقد كان **لأفلاطون** آراء معرفية وسياسية وأخلاقية وجمالية ذات شأن، كذلك **لأرسطو** آراء في السياسة والفن والشعر والعلم الطبيعي، فقلما نجد كتاباً في العلوم الطبيعية المعاصرة لم يبدأ موضوعه بآراء **أرسطو** وفلسفة العلوم لديه، وهي آراء، لا تخلو من العقلانية والتنظيم والموضوعية، وأن مساواتها بأساطير الأولين فيه تجنٍّ. وربما النزعة المادية لدى **الآلوسي** هي التي أوقعته في هذه الأحكام القاسية. فتقسيم **أفلاطون** للمعرفة إلى حسية وعقلية وإلى ظنية ويقينية، بقطع النظر عن موقفه حول واقعية الكلي، لا يبتعد كثيراً عن الواقعية، كذلك نقده للسوفسطائيين، ونسبية الحقيقة عندهم، لدليل على نقلة نوعية

---

(1) الآلوسي، حسام الدين، المصدر نفسه، ص82-84.

في المباحث الفلسفية لا توجد لدى الحضارات السابقة عليه، على الرغم من استفادته منها. كذلك نجد واقعية المفهوم لـدى أرسـطو، ومباحـث العلـم البرهاني واكتشافه للمنطق الصوري والعلم الكلي المـرتبط بـالجزئي، كلهـا مباحث متقدمة جداً على ما لدى السابقين، فضلاً عن البدائيين.

لكن قول الآلوسي إن الفلسفة اليونانية مستفادة من الفلسفات الشرقية أمر عقلاني ومؤكَّد. كما أن قول الغربيين بأن الفلسفة الإسلامية مُجرَّد ناقـل ومردِّد، أو في أحسن الأحوال شارح للفلسفة اليونانية، من دون إضـافة أو تغيير وتعديل، أمر عار من الصحة تماماً [1].

مقابل ذلك أحصى المفكِّر الإسلامي مُحمَّد حسين الطباطبـائي عنـاصر التجديد الإبداعي الذي أضـافه العقـل الإسـلامي، في أدواره المتـأخرة، إلى الفلسفة بطريقة لا تقبل الشكّ، فقد اكتـشف أن مجمـوع المـسائل الفلـسفية التي عالجها العقل اليوناني هـي 200 مـسألة فلـسفية فقـط، في حـين عـالج العقـل الإسـلامي 700 مـسألة؛ أيْ توجـد 500 مـسألة إبداعيـة للعقـل الإسلامي، لم يعرفها العقل اليونـاني، شـملت الميتافيزيقـا والمنطـق ونظريـة المعرفة [2]. ومن المسائل المبتكرة ما يأتي:

---

(1) ذهب إلى ذلك دي بور في كتابه (تاريخ الفلسفة في الإسلام)، ترجمة الـدكتور مُحمَّـد عبـد الهادي أبو ريده، القاهرة، 1957،ص50 فـما بعـدها. كـما أنكـر الفلـسفة الإسـلامية مـن المعاصرين الفيلسوف الفرنسي جيل ديلوز، وزميلـه المحلِّـل النفـسي فلـيكس غتـاري، في كتابهما : ما الفلسفة؟ ترجمة مطاع صفدي، مركز الإنماء القـومي، والمركـز الثقـافي العـربي، الطبعة الأولى،1997.

(2) نقلاً عن الدكتور عبد الجبار الرفاعي، تطوُّر الدرس الفلسفي في الحوزة العلميـة، سلـسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة، مؤسسة الأعراف للنشر، العدد19، 1994، ص37.

1. أصالة الوجود.
2. وحدة الوجود.
3. الوجود الذهني.
4. امتناع إعادة المعدوم.
5. مناط احتياج الشيء إلى العلَّة.
6. مسألة الجعل.
7. اعتبارات الماهية.
8. المعقولات الثانية الفلسفية.
9. بعض أقسام التقدم.
10. أقسام الحدوث.
11. بعض أقسام الوحدة والكثرة.
12. أنواع الضرورة والامتناع والإمكان.
13. الحركة الجوهرية.
14. تجرُّد النفوس الحيوانية.
15. التَّجرُّد البرزخي للنفس الإنسانية، مضافاً إلى التَّجرُّد العقلي.
16. النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء.
17. الفاعلية بالتسخير.
18. وحدة النفس والبدن.
19. نحو تركُّب المادة والصورة، هل هو انضمامي أم اتحادي؟
20. الوحدة في كثرة قوى النفس.

21. ارتباط المعلول بالعلَّة يعود إلى الإضافة الإشراقية، وأن المعلولية تعود إلى التجلِّي والتَّشأُّن.

22. المعاد الجسماني البرزخي.

23. كون الزمان بُعْداً رابعاً.

24. قاعدة بسيط الحقيقة لكلِّ الأشياء.

25. العلم البسيط الإجمالي للبارئ في عين الكشف التفصيلي.

26. إثبات اتحاد العاقل والمعقول.

27. التحقيق في العلاقة بين المتغيِّر والثابت، والحادث والقديم.

28. برهان الصِّدِّيقين على إثبات الواجب، وتوحيده.

29. تجرُّد قوة الخيال.

30. تحقيق في حقيقة الأبصار، وسائر الإدراكات الحسِّيَّة.

31. تقسيم العلم إلى: تصوُّر وتصديق.

32. اعتبارات القضايا.

33. تقسيم القضية إلى: خارجية، وذهنية، وحقيقية.

34. تكثير الموجّهات بعد التَّعمُّق والغور في القضية المطلقة الأرسطية.

35. تقسيم القياس إلى اقتراني واستثنائي.

36. بيان نوع آخر من عكس النقيض [1].

37. تفكيك القضية معدولة الطرف عن القضية سالبة الطرف.

---

(1) انظر: المظفَّر، محمَّد حسين، المنطق، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، الطبعة الثالثة، 1388هـ- ص204-212.

في هذا العرض الموجز، يتبيَّن أن الفلسفة الإسلامية لم تكن تكراراً أو وسيطاً سلبياً للتراث الفلسفي اليوناني، وإنما هي رؤية كونية موضوعية، استوعبت الإنتاج الفلسفي اليوناني، وتجاوزته تعديلاً وتغييراً وابتكاراً، لا سيما في مدرسة الحكمة المتعالية.

الأثر العلمي الإسلامي:

ولا تخرج عن ذلك البنية الإبداعية للعقل العربي الإسلامي في المجال العلمي، فهو قد تجاوز العقل اليوناني في هذا المجال بما لا يدع مجالاً للشك، وقد أغرى العقل الأوروبي، وشكَّل مرتكزاً له في مواجهته لسلطة العقل الكنسي، الذي جمد عند أنظمة اليونان المتحجِّرة في الوقت الذي عالج فيه العقل الإسلامي تلك الأنظمة، فعدَّل منها، وغيَّر، وابتكر، وأبدع. وسأورد عرضاً مختصراً لذلك التَّفوُّق العلمي، الذي احتلَّ فيه العقل الإسلامي والعربي مركزاً ساد فيه على العقل الأوروبي، وكان سبباً تاريخياً لا يُنكَر في قيام الحضارة العلمية المعاصرة.

سمات الفكر العلمي عند المسلمين وأثره على أوروبا:

اعتاد مؤرِّخو الغرب تحديد بداية انبثاق الفكر التجريبي بـ (**كبلر وبيكون وهوبس**)، وأرجعوا آراء هؤلاء العلماء إلى الفيلسوف الإغريقي **ديموقريطس**. وهم مخطئون في ذلك؛ إذ دشَّنت الحضارةُ الإسلامية الأسلوبَ التجريبي في البحث العلمي، فكان **للحسن بن الهيثم وجابر بن حيان والبيروني** وغيرهم، الفضل الأول في استخدام الطريقة التجريبية في

العلم. وقد صاغ شيخ الفلاسفة **ابن سينا** هذه الطريقة صياغة منطقية في كتابه **البرهان من (الشفاء)**. وعلى الرغم من استخدام المسلمين للطريقة التجريبية وتطويرها، لم تعد لديهم سوى إجراء عملي جزئي، قياساً إلى طبيعة الكون الكلية التي ظلت على المستوى الفلسفي ذات أساس إلهي.

ذلك ما يميّز الفكر الإسلامي عن الفكر الأوروبي، الذي اتخذ الطريقة التجريبية مبدءاً معيارياً شاملاً ومذهباً فلسفياً في الوجود. علينا - إذنْ - أنْ نَعيَ هذا الفرق في النظر إلى الطريقة التجريبية، فالفكر الإسلامي سبق الفكر الأوروبي في استخدام الطريقة التجريبية، وتطويرها، وإيجاد الصيغ المنطقية أو الخطوات المنطقية في تطبيقها، كما ورد في قصة **حي بن يقظان لابن طفيل** على سبيل المثال. لكن الفكر الإسلامي لم يتَّخذ منها مذهباً فلسفياً ومبدءاً أوّلياً في الوجود؛ بل مُجرَّد طريقة إجرائية لمعالجة الواقع المادي، ومصدراً معرفياً دقيقاً لمعرفة ذلك الواقع، الذي لا يمثّل الواقع الكوني كلّه؛ بل جانباً من جوانبه، في حين أصبحت التجربة في الفكر الأوروبي مذهباً فلسفياً ومبدءاً كونياً. ولكي يتضح دور العلم العربي والإسلامي في توجيه العلم الأوروبي الحديث، لا بد لنا أن نتابع - بإيجاز - التسلسل المنطقي لتاريخ الفكر العلمي. عندما كان العلم يعتمد الأسلوب النظري المجرد وموضوعه الكلي، لا يمكن تمييزه عن النظر الفلسفي الذي يعتمد الأسلوب ذاته. وقد توَّج أرسطو ذلك الأسلوب باكتشافه قوانين المنطق الصوري، واعتمد منهجاً ملائماً لدراسة الموضوعات، التي تتصف بطابع كلي مُجرَّد، ولم يعرْ أهمية للجزئي أو المادي، وإنما كان الاستقراء مُجرَّد

طريقة منهجية أولية تسعى إلى استخلاص موضوع العلم (المفهوم الكلي) من الجزئيات. ولتعلُّق العلم بالكلي، وازدرائه للجزئي، انفصل عن العمل والواقع التجريبي، وتوحَّد مع الفلسفة في اتجاه وهدف واحد. كان معيار العلم هو الوضوح والبداهة التي تؤسِّس القياس العقلي؛ إذ يكفي لقبول الحقائق أن تكون مستنبطة بوضوح من مقدمات واضحة بذاتها، وإن تعارضت مع الواقع العملي. يمكن أن نعد هذه المرحلة (الإغريقية) للعلم تعبيراً عن تطوُّر طبيعي للفكر الإنساني من الأسلوب الحسِّي والملاحظي، الذي طغى على الفكر عموماً في الحضارات الشرقية القديمة، إلى الأسلوب المجرد والفكر النظري. لكن المرحلة الإغريقية أفرزت واقعاً اجتماعياً، يقدِّس النظر، ويزدري العمل، ممَّا شكَّل عائقاً معرفياً أمام العلم؛ إذ أعاقه عن استكشاف الواقع المادي ومعرفة قوانين عمل الأشياء، وبالتالي؛ أخّر ظهور التكنولوجيا. وعلى الرغم من أن المفكرين الغربيين يذهبون إلى أن الفلسفة اكتسبت هويتها الفكرية عند اليونان، إلا أنهم يغضُّون الطرف عن المردود السلبي الذي أحدثته تلك المرحلة تجاه العمل، ولذلك لم يجد الفكر الأوروبي في الفلسفة اليونانية دافعاً علمياً لتمحيص البحث التجريبي، وإنما وردهم الاستخدام السليم للمنهج الاستقرائي والتجريبي من العلم الإسلامي، وهذا ما يوضحه تأثُّر العلم الأوروبي بأدوات وأساليب العلم الإسلامي.

في الأثر العربي الإسلامي:

كان العلم في الحضارة الإسلامية هو الوسيط الذي انتقل – من خلاله – العلم الأوروبي إلى العصر الحديث، بل هو الوسيط بين العلم والتكنولوجيا، التي نجح العقل الأوروبي الحديث نجاحاً باهراً في ترجمة اتصالهما الذي أثمر التقنية والمَدَنِيَّة المعاصرة. وهذا ما توضحه الحقائق التاريخية، التي سنوردها فيما يأتي من أبحاث.

في عام 1312 ميلادي أصدر المجمع الكنسي في فيينَّا قراراً يقضي بتدريس اللغة العربية والعبرية والسريانية في جامعات مثل باريس، وأكسفورد، وبولونيا، وسلامانكا. وكان من المهتمِّين باللغة العربية في هذه الفترة هو المبشِّر (ريموند لول) الذي درس الغزالي وابن رشد، منتصراً للأول ضد الثاني.

ثم ظهرت حركة ترجمة الكتب العربية إلى اللاتينية في عصر النهضة، فترجمت كتب ابن رشد والغزالي، وازدهرت السينوية في القرن الثالث عشر الميلادي. ولم يتمثَّل الغرب نظرية العقل لابن سينا بصورتها الشمولية، فمالوا لابن رشد؛ لأنه أقرب إلى أرسطو؛ ليسهل لهم – بعد ذلك – ردّ الفكر الإسلامي المشائي إلى اليونان، فازدهرت الرشدية، وتحوَّلت إلى مذهب، أُطلق عليه ابن رشد اللاتيني. وقد سيطرت الرشدية على الجامعات الإيطالية مثل جامعة ساليرنو، وبولونيا، وبضوى وغيرها، وازدهرت في فرنسا أيضاً، لا سيما في جامعتي ليون وباريس. وقد بلغت شهرة ابن رشد

درجة عالية، خاصة في جامعة بضوى بإيطاليا؛ حيث يرى القدِّيس بطرس أن ابن رشد أزاح أرسطو من كرسي الشرف؛ لاستمرار الرشدية في جامعة بضوى ما يزيد على قرن ونصف. وقد قام المبشِّر فلهلم بوستل بشراء أصول الكُتُب والمخطوطات العربية، فشكَّلت هذه المخطوطات نواة الدراسات الشرقية بجامعة هايدلبرج بألمانيا فيما بعد، وكان هذا المبشِّر قد نبَّه الغرب إلى أهمية العلوم الإسلامية، خاصة في مجالات الفلك، والرياضيات، والطب، يقول هذا المبشِّر: (إن ما كتبه ابن سينا في صفحة واحدة من كتابه «القانون» يعادل خمسة أو ستة مجلدات ممَّا كتبه جالينوس في الطب).

وقام المترجمون - فيما بعد، في جامعة هايدلبرج - بترجمة المخطوطات التي أحضرها بوستل، مثل ترجمة فلك الفرجاني، وترجمة الإنجيل والعهد القديم من العربية إلى اللاتينية، وظهر كرسي اللغة العربية في هذه الجامعة لتدريس العلوم في أصلها العربي، مثل الفلسفة، والطب، واللغة العربية ذاتها.

أمَّا في فرنسا؛ فكان المبشِّر (يوسف شاليجر) يملك من المخطوطات ما لا تملكه مكتبة ليدن، وله كتاب عن التقويم العربي الإسلامي استفاده من كتاب أبي معشر الفلكي المترجم إلى اللاتينية. وتركَّز الاهتمام في إيطاليا، إلى جانب التبشير، على دراسة الطب العربي الإسلامي، بينما اهتمَّت فرنسا بالفلسفة الإسلامية.

وفي القرن السادس عشر، أصبحت هولندا مركزاً علمياً يقصدها المستشرقون للاطِّلاع على العلم الإسلامي، وفي مطلع القرن السابع عشر بلغت الدراسات العربية في هولندا مرحلة قيل معها إنه لا توجد كلمة

عربية إلا ولها ما يقابلها في اللغة اللاتينية، وذلك على يد المستشرق **توماس أربين**. وقد وضع المستشرق **يعقوب يوليوس**، صديق الفيلسوف **ديكارت**، معجمه العربي اللاتيني، معتمداً - في ذلك - على **الصحاح للجواهري**، وقاموس **الفيروزأبادي**، وكتاب **أساس البلاغة للزمخشري**، ومُجمل اللغة **لابن فارس**، **وكنز اللغة لابن معروف**، وكتب **الميداني**، والقواميس العربية التركية والعربية الفارسية، **ومعجم ياقوت الجَغرافي**، كما استعان بتفاسير **الزمخشري والبيضاوي، والقزويني**، وكذلك طبقات **ابن خلكان، ومروج الذهب للمسعودي، وديوان المتنبي**، وغيرها.

والجدير بالذِّكْر أن الدراسات الشرقية في هولندا اهتمَّت - بالدرجة الأولى - بالعلوم الإنسانية، كعلوم الحديث، والقرآن والتفسير، والفلسفة الإسلامية، والتاريخ، وغيرها، واهتمَّ الاستشراق الهولندي بجمع المخطوطات العربية؛ حيث جلب **يوليوس** نفسه من المغرب العربي 250 مخطوطة، ضُمَّت لمكتبة ليدن، من بينها مخطوطة **المنقذ من الضلال للغزالي**.

أمَّا الاستشراق في إنجلترا؛ فقد تميز بدراسة العلوم الرياضية والطبيعية لعلماء الإسلام، وعلى رأسها كتاب **(علم المنظار) للحسن بن الهيثم**، كما في جامعة أكسفورد، وكمبردج، وكتب أو رسائل **جابر بن حيان** في علم الكيمياء.

التواصل العلمي:

لم تكن الاختراعات الأوروبية معجزات للعقل الأوروبي، وإنما هي بنيات تاريخية لها بداياتها في حضارة متوسطة، فالساعة، والسفينة، والعربة، والطائرة، والمدفع والصاروخ، بنيات تاريخية، تمتلك جذورها في جهود

علمية سابقة؛ فالساعة السويسرية امتداد طبيعي للإسطرلاب، الذي اخترعه العالم العربي **أبو القاسم مسلمة**، وبهدى من (العلم العربي في أسبانيا يؤلِّف **هلبرت** بحثاً حول فوائد الإسطرلاب، كان بمثابة المقدمة بعد مائة عام لدراسة أدوات الفلك العربية وأجهزة القياس، والتي أصبح الإسطرلاب الذي يمكن تشغيله باليد لحساب شروق وغروب الكواكب، الشمس والقمر، وتأدية المواقيت بمثابة ساعة جيب دائمة العمل) (1).

كما صنع العرب السفن للاستخدام الحربي والنقل، واكتشفوا البارود لدفع المقالع في المنجنيق، وكانت الطائرة محاكاة طبيعية لمحاولات **عباس بن فرناس** في الطيران. والحاسبات الحالية صيغ متطورة جداً لحسابات **الخوارزمي** وجداوله العددية.

لذا؛ فإن فكرة الإعجاز الأوروبي فكرة أسطورية، تتعارض - تماماً - مع المنهج العلمي، الذي يعتقد الأوروبيون المعاصرون أنه ضروري للعقل العلمي في استقصائه وتعليله للأحداث التاريخية، لكنهم - للأسف - يتجاوزونه عندما يتعلَّق الأمر بالبحث عن جذور الحضارة الصناعية للغرب المعاصر.

صحَّح العقل العربي من أخطاء العقل اليوناني، عدَّل الثنائية غير المتكافئة الأطراف التي كان يتعامل بها العقل اليوناني، تلك الثنائية بين العقل والمادة، والعلم والعمل، التي رسمتها فلسفتا **أفلاطون وأرسطوطاليس**، والتي - بناء عليها - تمَّ تقديس العلم النظري، ونبذ

---

(1) هونكة. زيغريد، العقيدة والمعرفة، ترجمة عمر لطفي العالم، دار قتيبة، بيروت، الطبعة الأولى، 1987، ص96.

العمل والتطبيق، فحوَّلها العقل العربي إلى معادلة متساوية الأطراف، العلم - العمل، والعقل - المادة، فأعاد للتجربة العملية والاستقراء مكانته الطبيعية.

من هنا نفهم الدورة الثانية للعقل الأوروبي، وكيف أنه أعاد ترتيب الأشياء بتوسط العقل العربي. وهي وساطة إبداعية، ولم تكن اتِّباعية أو سلبية. وعندما نسأل من أين استمد العقل الأوروبي في دورته الحضارية الثانية هذا التقديس لقيمة العمل، بعد ازدرائه له في دورته الأولى؟ نجد الجواب في الجهود العلمية العربية. لقد أحيا المسلمون التجربة والاستقراء، وابتكروا وسائل وأدوات طبية وفلكية، واخترعوا أساليب رياضية وحسابية متطوِّرة... إلخ.

ولم يسلِّم العقل العربي بكل ما جاء من العقل اليوناني، بل استعمل تجاهه أسلوب الشك والتحقق التجريبي. وبهذا المنهج رفضوا نظريات **بطليموس وجالينوس**، وصحَّحوها، ولم يقبلوا منها سوى ما يثبت للتحقيق العلمي والتجريبي. بهذا المنهج يكتشف الطبيب العربي **عبد اللطيف*** أن عظم الفكّ الأسفل لم يتكوَّن من عظمين يربطهما نسيج ضام، كما ظن **جالينوس**، بل هو عظم واحد، لا يوجد فيه رابط، كما دلت آلاف المشاهدات والتجارب التشريحية، وبه يكتشف **ابن النفيس** المتوفَّى سنة 1288 الدورة الدموية الصغرى، ويخترع **أبو القاسم** مسلمة الإسطرلاب، وعن طريق هذا المنهج وصف **الكندي** موسيقى القِرَب، والتي فيها ترتدُّ النوتة الموسيقية إلى الخلف، والتي نقلها إلى أوروبا - فيما بعد - **هيرمان الكسيح**، وقد أثارت اهتمام أوروبا.

---

* هو الطبيب العربي عبد اللطيف من حاشية صلاح الدين الأيوبي.

(بذلك الجهاز الشيطاني العربي (الإسطرلاب)، قاس جربرت فون أوريلاك ارتفاع الشمس ومنحنياتها النهارية والليلية)[1]. **ويعدُّ جربرت** هذا من أوائل المقتبسين لعلامات الترقيم الهندية عن العرب، من العدد **1** وحتى **9**، من دون أن يعرفوا الصفر المجهول في أسبانيا حتى ذلك الوقت، والذي يمكِّن - بدوره - من إجراء العمليات الحسابية. وقد ألَّف كتاباً حول قاعدة اللوح الحسابي، بحيث ترك الرموز الغريبة المستخدمة للأرقام الرومانية تؤدي دورها النادر على الحاسبة. ذلك الرَّقْم في الشكل العربي - الغربي، الذي قدم فيما بعد أنموذجاً للأرقام العربية المعاصرة[2].

واستطاع هيرمان **الكسيح*** أن يتلقَّف ذبذبات العقل العربي، وعرض قبل أي شخص آخر لأوروبا، أرباع الدوائر، وأجهزة تعيين المواقع، والساعات الشمسية المنقولة ذات الشكل الأسطواني لاستعمالات المسافرين[3].

وقد تحدَّدت سمات المنهج التجريبي على يد المسلمين بشكل جيد قبل أن يضع كلود برنار كتابه (مدخل لدراسة الطب التجريبي) بقرون. وهذا ما نفَّذه بدقَّة الأطباء العرب، يقول الطبيب والوزير الغرناطي ابن الكاتب: (إن القاعدة التي يجب أن ننطلق منها دائماً، هي أن أي برهان أقتبس عن المنقول، عليه أن يخضع للتغيير، حين يقف على النقيض الظاهر ممَّا تشير

---

(1) المصدر نفسه، ص94.

(2) المصدر نفسه، ص95.

* هو الألماني هيرمان كونتراكتوس (1013-1054) ابن لأحد النبلاء من منطقة شغابن في (جنوب ألمانيا)، كان مشلولاً بسبب إصابته بجرح في النخاع الشوكي منذ طفولته.

(3) المصدر نفسه، 97.

حواسّنا إلى صدقه). ويعدُّ هذا النص - في الحقيقة - ثورة على المنقول التاريخي، وانتصاراً للعقلانية التجريبية.

لقد تعرف هذا الطبيب العربي إلى طبيعة الأمراض الإنتانية التي وُصِفت من قِبَل اليونانيين على أنها دنس أرضي، ومن أوروبا المسيحية على أنها عقاب ربّاني. ففي بحث منطقي واضح، عزى مرض وباء الطاعون إلى العدوى بطريق مريض مصاب أو مخلّفاته. (إن وجود العدوى قد ثبت بالتجربة، والبحث، وبالفهم، وبالتشريح والأدلّة الموثقة: وهذه العوامل تهيّئ الدليل غير القابل للنقض، أن حقيقة العدوى تتأكّد للباحث الذي يلاحظ كيف أن الشخص الذي يحتكُّ بمريض، يصاب هو - أيضاً - بالمرض، في حين أن الشخص الذي لا يحتكُّ بمريض، لا يصيبه المرض. وكم أن نقل المرض في بيت أو رَبع يتمُّ بواسطة لباس ،أو إناء علاوة على ذلك، فإن العدوى قد ثبتت عن طريق وافد من قطر يعاني من الوباء في مدينة ذات ميناء، وعن طريق حضانة الأشخاص المعزولين)[1]. كان ذلك فضل الطب العربي، الذي لا يقدّر بثمن، والذي ترك نتائجه الثابتة السريعة على أوروبا، التي هزّتها الأوبئة. وهي إحدى خطواتها الهامة المتقدمة على التراث القديم. وعن هذا الطريق عرفت أوروبا أن الطاعون، والجذام، والجدري، التي أفنت - في زمن ما - شعوباً بأكملها، لم تكن أرجاساً سامّة، كما ظنّ اليونانيون، أو عذاباً من الإله الغاضب، يمكن التخلص منها بالصلاة والكفارة، أو أنها بتأثير وضع النجوم، بل عرفوا - من العرب -

---

(1) المصدر نفسه، ص118-119.

بأنها تنتقل بواسطة الملامسة، وأنها تشترط جملة من الاستعدادات المرضية؛ بحيث اتخذوا سلسلة من الإجراءات الوقائية عن طريق الحجر الصحي، ومكافحة العدوى، واللقاح بممرضات الأمراض المخفّفة. ولقد استعملوا المضادّات الحيوية منذ زمن بعيد عن طريق تنمية المواد العفنة على نفس أُسُس البنسلين.

وهذا الانفتاح الواعي لأوروبا على العلم العربي - الإسلامي، لم يحقّق نجاحاً في مجال العلوم المطبقة عملياً فقط، فقد كتب الرياضي الفلكي **ثابت ابن قرّة** أحد علماء أكاديمية بغداد (836-901)، رسالة إلى زميله في الترجمة **إسحاق بن حنين**، في المبدأ العلمي القدوة، حول ألواح **بطليموس**، يثبت فيها شكوكه بكتاب **بطليموس**، الذي ثبت خطؤه، ويعين مبدأه العلمي القائم على الملاحظة والتجربة؛يقول فيها: (نحن - بطبيعة الحال - لسنا - بعد - في وضع، يمكّننا من الإجابة القاطعة على مثل هذا السؤال. والحسم الموضوعي فيها كان ليتمّ، لو أننا قدرنا على مراقبة الشمس في الفترة الواقعة بين **بطليموس**، ويومنا هذا. فإذا وجدت إحداها لدى المؤلفين اليونان، فأرجو إفادتي بها؛ بحيث أتمكّن من تكوين حكم أكيد حول ذلك. وأودُّ أن أضيف بأنه - بعد إجلاء هذه النقطة - فإنني سوف أعالجه هنا. غير أنه لا زال مظلماً، ويبدو أنه مُجرَّد تخمين، وعليه لا يمكن قبول هذا الكتاب. لأنني من جانبي - لا أريد أن أتبنّى ما هو ليس بحكم الأكيد، بل العاري من الشك من كل جانب) [1].

---

(1) المصدر نفسه، ص119-120.

وفي الوقت الذي كانت فيه أوروبا منغلقة، تجدّف في وحل المؤسسات السلطوية، محرومة - تماماً - من الوقوف على قدمين ذاتيتين، تعالت في العالم العربي - دائماً، أبداً - أصوات: (لا أستطيع أن أجاري **أرسطوطاليس** في هذه النقطة)، (لقد لاحظتُ)، (أنا نفسي قد رأيتُ)، (لأننا رغم إجلالنا الكبير **لجالينوس**، فإن ما شاهدناه - بملء أعيننا - أقرب إلى التصديق).

إن النقد البنَّاء للطبيب **عبد اللطيف** (1126-1231)، هو إقرار بالتجربة الذاتية، كان **جالينوس** (129- 199) قد رأى بأن الفكَّ الأسفل يتكوَّن من عظمين مجتمعين معاً: (إلا أننا شاهدنا ألوفاً من العظام والهياكل، وقمنا بفحصها بدقَّة متناهية، وتحصَّلنا على نصيب وافر من المعرفة من هذه الدراسة. وهي معرفة ما كنَّا لنتحصَّل عليها من دراسة الكُتُب. وكان **جالينوس** قد علَّمنا بأن الفكَّ الأسفل يتألَّف من عظمين، يجمع بينهما نسيج ضام. غير أنَّا عاينَّا ألفي عظم، ولم نجد فيها فكَّاً واحداً مؤلَّفاً من عظمين. إنه عظم واحد...) [1].

(إن الإنجازات المنقولة التي طوَّرها العقل العربي في كل حقل، بعد فكّ وثاقه من المكبلات الأجنبية، وسباحته في الماء طليقاً، وضعت في متناوله أمراً أخطر، فالجديد الخاص الذي أحرزه، وترك به أعمق الأثر على أوروبا، هو الابتكار والتنفيذ المنتظم للتجربة بالمغزى المتشدّد) [2]. أَلم يقترب إخوان الصفاء من نظرية التطوُّر في صورتها الحديثة، عندما اعتبروا التطوُّر البشري ملتقى لأنواع متعدِّدة، وليس لنوع واحد محدَّد؟!: (إن مرتبة الحيوانية ممَّا يلي

---

(1) المصدر نفسه، ص120-121.

(2) المصدر نفسه، ص122.

الإنسانية، ليست من وجه واحد، ولكنْ؛ من عدة وجوه: وذلك أن رتبة الإنسانية لَمَّا كانت معدن الفضائل وينبوع المناقب لم يستوعبها نوع واحد من الحيوان، ولكنْ؛ عدة أنواع، فمنها ما قارب رتبة الإنسانية بصورة جسده مثل القرد، ومنها بالأخلاق النفسانية مثل الفرس!)[1].

فهذا النصُّ يدلُّ دلالة واضحة مدى دقَّة الملاحظة، التي يمارسها العلماء المسلمون على الكائنات الحية، وتصنيفاتهم لها.

ويُعدُّ العرب أول مَن اعتبر المنهج الاستقرائي منهجاً علمياً، على العكس - تماماً - من اليونانيين، الذي كانوا يحتقرون العمل والطُّرُق المؤدية إلى التطبيق العملي مثل التجربة والاستقراء، واستخدموا التحقُّق التجريبي، وتكرار التجارب، تحت شروط مختلفة، ثم الحصول على قواعد وقوانين ثابتة، وأُعيد النظر في النظريات، فمنها ما استُبدل، ومنها ما اعتُمد في ضوء من حرية الفكر، الذي ظلَّ الشكُّ كالشوكة في جنبه.

فما فهمه اليونان من التجربة، ليس نفس ما فهمه العرب منها، ولا ما فهمه منها حتى العلم الحديث. فما يقوم مقام التجربة لدى اليونان هو ما يتسنَّى إنجازه بالعقل[2].

ثم أَلم تكن الرياضيات مفتاح العلم الحديث، ولغته الدقيقة، التي قادته إلى فتوحاته الجديدة؟! نعم؛ إنها الرياضيات والحسابات، التي نظَّمها،

---

(1) آل ياسين، د. جعفر، فلاسفة مسلمون، دار الشروق، بيروت، ط1، 1987، ص76-77.
(2) هونكة، زيغريد، المصدر السابق، ص124-125.

واستخدمها الخوارزمي في كتابه الحساب، وفي ألواحه العددية، تلك التي ترجمها **آثلهارت**[1]، وأرسلها إلى زميله بيتر في مدرسة شارتر.

وهكذا، استناداً إلى منطق الأحداث، ستعود الدورة الحضارية إلى العالم الإسلامي مرة أخرى، كما عادت إلى أوروبا بعد الفترة اليونانية، بتوسُّط الحضارة الإسلامية، أقول:

ستعود بتوسُّط الحضارة الغربية الراهنة، وستدفع الحضارة الإسلامية المستقبلية العلمَ الحديث إلى أكمل صورة له، فهو لا يزال علماً ناقصاً مبتوراً متمركزاً حول المادة، وقد تطرَّف في تقديسها، كما تطرَّف أسلافه اليونان في تقديس التأمُّل النظري، وازدراء التجربة والعمل. وسيعاد التوازن إلى ذلك الخلل، كما أُعيد سابقاً من قِبَل الحضارة الإسلامية، عندما صحَّحت أخطاء العقل اليوناني.

إن الغايات المعنوية وقِيَم الفضيلة أطراف ضرورية في المعادلة الحضارية، لا تقلُّ ضرورة عن طرفها المادي والتقني، وهي التي تحافظ على

---

(1) الإنجليزي آثلهارت حوالي(1090- 1160) من مات قرب مدينة برستول في جنوب بريطانية، رحل إلى البلدان العربية، وتعلَّم هناك اللغة العربية. وسافر إلى جنوب إيطاليا، وصقلية، والشرق، حتى بغداد، وآسيا الصغرى... وفي قرطبة عثر آثلهارت نفسه على (إصدار عربي لكتاب العناصر لـ إقليدس عام 1120 وقد ترجمها إلى اللاتينية، وأرسلها إلى تيري في شارتر، كما عثر على كتاب الخوارزمي المختصر في الحساب، وترجمه، وهو الكتاب الذي يُعرف - الآن - باسم Liben Algotizmi ، والذي درَّست به أوروبا الحساب التطبيقي بالأرقام الهندسية العشر، ونظام قيمة الخانات، على النحو الذي أعدَّه الرياضي العربي بمهارة لقومه العرب بنظام ميسَّر مفهوم. وقد وقعت في يد تيري كذلك الترجمة اللاتينية والأعداد، اللتين قام بهما آثلهارت للوح الخوارزمي الفلكي، وبجداول للمثلَّثات وبفلك نظري). انظر: هونكة: العقيدة والمعرفة ،ص99.

التوازن الحضاري الكوني، وهي طرف مفقود في الحضارة الأوروبية الراهنة الموغلة في المادية.

وهذه الإضافة القيمية إلى العلم التقني ستمنحها المنظومة الفكرية للإسلام، بالضبط؛ كما حصل تعديل التفاوت المفرط بين العلم النظري والعمل التجريبي في الحضارة اليونانية من قِبَل الحضارة الإسلامية، فأعادت التوازن الحضاري الكوني، ممَّا دفع الإنسان إلى الاختراع والكشف العلمي؛ ذلك لأن الإسلام كان قد ألبس العلم والعمل ثوباً سماوياً وقيمة عبادية، فَطَلَبُ العلم فريضة، والحكمة ضالة المؤمن، وكذلك العمل شيء مقدَّس، وواجب ديني، لا يقلُّ قيمة وأهمية عن الفروض اليومية التي شرعها الله.

هذا هو منبع الدفع الحضاري للإسلام. وهذا ما استطاع بعض المستشرقين أن يضعوا أيديهم عليه، كما فعلت المستشرقة الألمانية زيغريد هونكة، التي ذهبت إلى حدِّ ربط الإبداع العربي بطبيعة الدين الإسلامي، الذي يشجِّع على العمل والعلم، فرأت - صائبة - أن اختراع الإسطرلاب كان بسبب الصلاة اليومية، التي تحتاج إلى حساب الأوقات، ومواعيد العبادة، فبرزت الحاجة إلى حساب الأوقات، ومراقبة حركات الشمس والقمر.

تقول هونكة: (وكانت العبادة، هي التطبيق السلوكي للمعرفة منذ الوهلة الأولى، وظلَّ العالم النابض الدائم للازدهار السريع لهذه الحضارة في كافة الميادين، لأنه يلائم سجية الفكر العربي، وكان كذلك محرِّك العلوم العربية...وفي هذه النقطة؛ يبرز - بشكل واضح - التباين بين أهداف

المعرفة العربية واليونانية، وبين الطُّرُق المؤدية إليها... فالعقل اليوناني الحرُّ يحتقر العملَ ... وهذا ما يتعارض - تماماً - مع الواقع التجريبي للعرب... وهنا؛ تكمن جذور نوع معيَّن من توجيه المعرفة، والتي - بسببها - أصبح العرب يتمتَّعون بوزن خاصٍّ، علمياً وتاريخياً، وبتأثير حاسم على أوروبا)[1].

وبفضل هذا الفرق بالذات بين مناهج العلم العربية واليونانية، كان العرب أكثر من مُجرَّد وسطاء للتراث اليوناني، وإنما بفضل طراز تفكيرهم المختلف عن طراز التفكير اليوناني، لم يرتضوا أن يردِّدوا - كالببغاء - معارف القدماء. لقد ابتكروا شيئاً خاصاً وجديداً.

بهذا التوسُّط الحضاري الإسلامي خرج الغرب من أسر ثقافة السلطة (مركزية الثقافة الإسلامية) إلى حيِّز سلطة الثقافة (الحرية الفكرية) فامتلك شخصيته المستقلة، فكيف يستطيع الإنسان العربي أن يخرج اليوم من أسر ثقافة السلطة (المركزية الغربية) إلى مجال سلطة الثقافة الذاتية؟!.

وعلى الرغم من ذلك، فقد أنكر الكثير من الغربيين دور العلم في الحضارة الإسلامية في دفع العلم الغربي في عصر النهضة إلى الأمام. وقد شخَّص المستشرق الفرنسي لوبون هذا الإنكار، واستنكره، وردَّ عليه بلغة واضحة، وسنورد تشخيص لوبون هذا، انطلاقاً من مواجهة الآخر بالضدِّ النوعي.

---

(1) هونكة، المصدر نفسه، ص106-107.

قال **لوبون**[1]: (وإذا كان للأديان تأثير عظيم في الأخلاق، كما يُنسب إليها في العادة، ونحنُ ممَّنْ لا يقول بهذا التأثير كما يزعم الزاعمون، فإنا نجد المقابلة مدهشة بين الإسلام وسائر المعتقدات التي تزعم - مع هذا - أنها أسمى منه، ولقد قال **بارتملي سان هيلير** - وهو من العلماء المتدينين في كتابه **في القرآن** - : تدمثت نفوس قُساة الطباع من سادة القرون الوسطى، بملابستهم العرب؛ وتمازجهم بهم، وعرف الفرسان بدون أن يفقدوا شيئاً من شجاعتهم شعوراً أرقى وأشرف وأعرق في الإنسانية من شعورهم. ومن المشكوك فيه أن تكون النصرانية وحدها - على ما حملت من منافع - هي التي ألقت في روعهم ما ألقت، وبعد هذا النظر، رُبَّما تساءل القارئ، ولماذا غمط اليوم العرب وتأثيرهم، وأنكر حسناتهم علماء عُرفوا باستقلال أفكارهم، وكانوا - بحسب الظاهر - بمعزل عن الأوهام الدينية؟!! وهذا السؤال قد سألته نفسي، وأرى أنْ لا جواب عليه غير ما أنا كاتب، ذلك أن استقلال آرائنا هو - في الواقع - صوري، أكثر ممَّا هو حقيقي، ونحن لسنا أحراراً على ما نريد في خوض بعض الموضوعات، وهذا لأن فينا أحد رجلين: الرجل الحديث الذي صاغته دروس التهذيب، وعمل المحيط الأدبي والمعنوي في تنشئته. والرجل القديم المجبول على الزمن بخميرة الأجداد، وبروح لا يعرف قراره، يتألف من ماض طويل، وهذا الروح اللاشعوري هو وحده الذي ينطق في معظم الرجال، ويبدو في

---

(1) جميع النصوص التالية منقولة عن كتاب، تاريخ الحضارية العربية، مُحمَّد كرد علي، الجزء الأول، ص8 فما بعدها.

أنفسهم بمظاهر مختلفة، يؤيد فيهم المعتقدات التي اعتقدوها، ويملي عليهم آراءهم، وتظهر هذه الآراء بالغة حدّاً عظيماً من الحرية في الظاهر، فتحترم).

ويستمرُّ لوبون في الكلام، مُفسِّراً الموقف السلبي التاريخي لأوروبا من الإسلام بقوله: (لا جرم أن أشياع مُحمَّد كانوا - خلال قرون طويلة - من أخوف الأعداء الذين عرفتهم أوروبا، فكانوا بتهديدهم الغرب بسلاحهم في عهد شارل مارتيل، وفي الحروب الصليبية، وبعد استيلائهم على الأستانة، يذلُّوننا بمَدَنِيَّتهم السامية الساحقة، وإلى أمس الدابر، لم ننج من تأثيراتهم. ولقد تراكمت الأوهام الموروثة المتسلِّطة علينا، والنقمة على الإسلام وأشياعه عدة قرون، حتى أصبحت جزءاً من نظامنا. وكانت هذه الأوهام طبيعة متأصِّلة فينا، كالبغض المستتر - أبداً - في أعماق قلوب النصارى واليهود.

وإذا أضفنا إلى أوهامنا الموروثة في إنكار فضل المسلمين هذا الوهم الموروث أيضاً النامي في كل جيل، بفعل تربيتنا المدرسية الممقوتة، ودعوانا أنَّ جميع العلوم والآداب الماضية أَتَتْنَا من اليونان واللاتين فقط، ندرك على أيسر سبيل أن تأثير العرب البليغ في تاريخ مَدَنِيَّة أوروبا قد عمَّ تجاهله. ويرى بعض أرباب الأفكار أن من المُذِلِّ - على الدوام - أن يذهبوا إلى أن أوروبا النصرانية، مدينة لأعداء دينها بخروجها من ظلمة التوحش. وهناك أمر يحمل في مطاويه ذلاً كثيراً في الظاهر، لا يقبل تحمُّله إلا بشيء من العنت. وذلك أنه كان للمَدَنِيَّة الإسلامية تأثير عظيم في العالم، وتمَّ لها هذا التأثير بفضل العرب، بل بصنع العناصر المختلفة التي دانت بالإسلام، وبنفوذهم الأدبي، هذَّبوا الشعوب البربرية، التي قضت على الإمبراطورية

الرومانية، وبتأثيرهم العقلي، فتحوا لأوروبا عالم المعارف العلمية والأدبية والفلسفية، وهذا ما كانت تجهله، وعلى ذلك؛ كان العرب مُمدِّنينا وأساتذتنا مدَّة ستمائة سنة) [1].

وقال أيضاً: (إذا استحكمت الأوهام الموروثة وأوهام الثقافة في رجل، يعمى مع اتساع معارفه عن تفهُّم أسرار المسائل، وما هو إلا أن ينطوي على بغضين: بغض الرجل القديم الذي أنشأه الماضي، وبغض الرجل الحديث الذي هو ابن الملاحظة الشخصية، ولا يلبث أن يأتي بصور من التعبير عن الأفكار غريبة في تناقضها، ويجد القارئ مثالاً من المتناقضات في محاضرة في الإسلام، ألقاها في جامعة السوربون كاتب مبدع عالم، عنيت السيد رنان، حاول أن يثبت عجز العرب، فنقض بيده كل مزاعمه، فقد ذكر - مثلاً - أن ارتقاء العلم كان بفضل العرب خلال ستمائة سنة، وأبان أن التعصُّب في الإسلام لم يظهر كل الظهور إلا لما خلفت العرب عناصر منحطَّة كالبربر والترك. ثم جاء يؤكِّد أن الإسلام طالما اضطهد العلم والفلسفة، مُدَّعياً أنه قضى على العقل في البلاد التي افتتحها. ولكن باحثاً ذكياً كالسيد رنان لا ينام على رأي مخالف لأصول التاريخ الظاهرة. فما إن تزول الأوهام فيه حيناً، حتى يتجلَّى فيه العالم، فيُضطرّ إلى الاعتراف بتأثير العرب في القرون الوسطى، وبما بلغته العلوم من الرقي في إسبانيا مدة استظلالها بظلِّ سلطانهم. ومن الأسف أن الأوهام اللاشعورية تتغلَّب عليه حالاً، فيدَّعي - على وجه أكيد - أن علماء العرب ليسوا عرباً بأصولهم، بل هم أخلاط من أهل سمرقند وقرطبة وإشبيلية، إلخ.

---

(1) مُحمَّد كرد علي، المصدر نفسه، ص9.

وبديهي أنه لا يتيسَّر النزاع في أصل الأعمال التي خرجت بفضل طرائق العرب، ولعمري هل من الميسور إنكار أعمال علماء الفرنسيين، بحجة أن من تمت على أيديهم كانوا من عناصر مختلفة كالنورميين والسلتيين والإكتيين وغيرهم، ممَّنْ كوّنوا فرنسا بتمازجهم. وقد يكتئب هذا المؤلف العالم - أحياناً - من الأسلوب الذي جرى عليه في إساءته للعرب، وينتهي الصراع بين الإنسان القديم والإنسان الحديث إلى هذه النتيجة التي لم تكن متوقَّعة منه، فيأسف لكونه لم يُخلق مسلماً قائلاً: ما دخلتُ مسجداً قطُّ، إلا وعراني خشوع، يمازجه أسف، على أني لم أكن مسلماً) [1].

وقبل لوبون قال دوزي، في كتابه تاريخ المسلمين في آسيا: (إن العرب لم يحكموا بتعاليم فلسفية فقط، بل بالفطرة والغريزة، حتى حقَّقوا مبادئ الثورة الفرنسية الشريفة، وهي الحرية والمساواة والإخاء، ولقد كان البدوي يتمتَّع بحرية، ليس أوسع منها على الأرض، ويقول لا أعرف مولى غير مولى العالم، وبلغ الحدّ الأعظم من الحرية التي يتمتَّع بها، بحيث لو قرنت معها أصولنا في الحرية الراقية إلى أبعد الغايات، لظهرت أنها تشبه قواعد الاستبداد) [2].

وقال دييل في كتابه بيزنطية: راجع خلفاء الأمويين.. أساتذة (اليونان) لينقلوا إلى السريانية وإلى العربية أهمّ كتب العلم والأدب عند اليونان وبيزنطية، وجاء العباسيون بعد الأمويين، فكان همّهم أن يجمعوا المخطوطات اليونانية، وأن ينقلوا إلى العربية أشهر كتب العلم والطب

(1) المصدر نفسه، ص9-10.

(2) المصدر نفسه، ص146.

والفلسفة اليونانية. ومضى القرن التاسع برمته وبغداد تترجم أقليدس وأرخميدس وبطليموس وديسقوريدس وأبقراط وجالينوس وأرسطو وثاوفرسطس[1].

وقال لكرك: كان كل ما في أيدي العرب من العلوم في آخر القرن الثامن للميلاد ترجمة مؤلف في الطب وبضعة كتب في علم الكيمياء. وما كاد القرن التاسع يوشك أن ينصرم حتى امتلكوا ناصية جميع علوم اليونان وثقافة الأقدمين، ونبغ فيهم عدد عظيم من المؤلفين.

وقال نوبرجر: فاقت المَدَنية العربية في أوج إمبراطورية الإسلام مَدَنية روما القديمة في حيويتها وتنوُّعها، على حين كان لحضارة الإسلام في الأندلس مركز يشابه - من عدة وجوه - حضارة اليونان القديمة.

وقال دوسن: إن المَدَنية الأوروبية، بل المَدَنية الغربية كلها، مَدِينة للمسلمين بميراث حكمة الأقدمين، وإن فتوحات العرب في إمبراطورية الإسلام من القرن السابع إلى الخامس عشر، لتعدّ إحدى عجائب التاريخ. ومن المدهش أن يصبح العرب - وكانوا أول أمرهم على الفطرة - عنصراً فاتحاً، ويغدوا سادة نصف العالم في مائة عام. ومن أشد العجب حماستهم العظيمة، وسرعتهم البالغة في تحصيل العلوم، وتكوين الثقافة اللازمة لعظمتهم، حتى وصلوا إلى مستوى عال في مائة سنة. بينا نرى الجرمانيين - لمَّا فتحوا الإمبراطورية الرومانية - قضوا ألف عام، قبل أن يقضوا على التوحُّش، وينهضوا لإحياء العلوم[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص166.

(2) المصدر نفسه.